



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA SOCIEDADE**

**MAIKE JOEL VIEIRA DA SILVA**

**JUSTIÇA RESTAURATIVA E CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS ENVOLVENDO  
COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SANTARÉM:  
UM ESTUDO DE CASOS NOS QUILOMBOS DE MURUMURU E  
MURUMURUTUBA**

**Santarém-PA  
2019**

**MAIKE JOEL VIEIRA DA SILVA**

**JUSTIÇA RESTAURATIVA E CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS ENVOLVENDO**

**COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SANTARÉM:**

**UM ESTUDO DE CASOS NOS QUILOMBOS DE MURUMURU E  
MURUMURUTUBA**

Dissertação apresentada para obtenção do título de mestre em Ciências da Sociedade, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade, da Universidade Federal do Oeste do Pará.

**Orientador:** Professor Dr. Nirson Medeiros da Silva Neto

**Santarém-PA  
2019**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**  
**Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/UFOPA**

---

B586j Silva, Maíke Joel Vieira da  
Justiça restaurativa e conflitos socioambientais envolvendo comunidades quilombolas de Santarém: um estudo de casos nos Quilombos de Murumuru e Murumurutuba./ Maíke Joel Vieira da. – Santarém, 2019.  
126 p. : il.  
Inclui bibliografias.

Orientador: Nirson Medeiros da Silva Neto  
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Instituto de Ciências da Sociedade, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade.

1. Justiça restaurativa. 2. Conflitos socioambientais. 3. Comunidades Quilombolas. I. Silva Neto, Nirson Medeiros da, *orient.* II. Título.

CDD: 23 ed. 305.8098115



Universidade Federal do Oeste do Pará  
Pró-reitoria de Pesquisa, Pós-graduação e Inovação Tecnológica  
Instituto de Ciências da Sociedade  
Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade  
Mestrado Acadêmico em Ciências da Sociedade



FOLHA DE CORREÇÕES

Autor: MAIKE JOEL VIEIRA DA SILVA

Título: JUSTIÇA RESTAURATIVA E CONFLITOS SOCIAIS ENVOLVENDO COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SANTARÉM: UM ESTUDO DE CASOS NOS QUILOMBOS DE MURUMURU E MURUMURUTUBA.

Banca examinadora:

Prof. RAIMUNDO VALDOMIRO DE SOUSA: Examinador Externo ao Programa

Prof. JARSEN LUIS CASTRO GUIMARAES: Examinador Interno

Prof. NIRSON MEDEIROS DA SILVA NETO: Presidente

Os itens abaixo deverão ser modificados, conforme sugestão da banca

1.  INTRODUÇÃO
2.  REVISÃO BIBLIOGRÁFICA
3.  METODOLOGIA
4.  RESULTADOS OBTIDOS
5.  CONCLUSÕES

COMENTÁRIOS GERAIS:

Declaro, para fins de homologação, que as modificações, sugeridas pela banca examinadora, acima mencionada, foram cumpridas integralmente.

Prof. NIRSON MEDEIROS DA SILVA NETO  
Orientador



Universidade Federal do Oeste do Pará  
Pró-reitoria de Pesquisa, Pós-graduação e Inovação Tecnológica  
Instituto de Ciências da Sociedade  
Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade  
Mestrado Acadêmico em Ciências da Sociedade



### ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ao décimo primeiro dia do mês de fevereiro do ano de dois mil e dezenove, às 09h00, no Campus Amazônia, sala 309, instalou-se a banca examinadora de dissertação de mestrado do aluno **MAIKE JOEL VIEIRA DA SILVA**. A banca examinadora foi composta pelos professores Dr. Raimundo Valdomiro de Sousa, UFOPA, examinador externo ao Programa, Dr. Jarsen Luis Castro Guimaraes, UFOPA, examinador interno e Dr. Nirson Medeiros da Silva Neto, UFOPA, orientador. Deu-se início a abertura dos trabalhos, por parte do professor Nirson Medeiros da Silva Neto, orientador, que, após apresentar os membros da banca examinadora e esclarecer a tramitação da defesa, passou de imediato ao mestrando para iniciasse a apresentação da dissertação, intitulada “**JUSTIÇA RESTAURATIVA E CONFLITOS SOCIAIS ENVOLVENDO COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SANTARÉM: UM ESTUDO DE CASOS NOS QUILOMBOS DE MURUMURU E MURUMURUTUBA**”, marcando um tempo de 30 minutos de apresentação. Concluída a exposição, o Prof. Nirson Medeiros da Silva Neto, presidente, passou a palavra aos examinadores, para arguirem o candidato. Após as considerações sobre o trabalho em julgamento, foi APROVADO (aprovada ou reprovada) o candidato, conforme as normas vigentes na Universidade Federal do Oeste do Pará. A versão final da dissertação deverá ser entregue ao programa, no prazo de trinta dias, contendo as modificações sugeridas pela banca examinadora e constante na folha de correção anexa, sob pena de a candidata não obter o título se não cumprir as exigências acima. Para efeito legal segue a presente ata assinada pelo professor orientador, pelos professores avaliadores e pelo mestrando.

**Prof. Dr. Nirson Medeiros da Silva Neto** (orientador)

**Prof. Dr. Raimundo Valdomiro de Sousa** – UFOPA (externo ao programa)

**Prof. Dr. Jarsen Luis Castro Guimaraes** - UFOPA

**Maike Joel Vieira da Silva** (mestrando)

Aos povos indígenas e aos negros e negras do Baixo Tapajós.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu amor incondicional, Tatianne Picanço, mulher indígena, fortaleza, mãe das minhas filhas. Gratidão por me forjar como pai e ser humano, por me apontar o caminho mais difícil ao passo que o melhor caminho e a chegada perfeita. Serei eternamente grato por cuidar das nossas meninas enquanto eu estudava e escrevia essa dissertação, por dividirmos as responsabilidades e as dificuldades da vida, com amor, poesia, sentimentos e necessidades.

Ao meu orientador, professor Dr. Nirson Neto, por me apresentar a Justiça Restaurativa e a Comunicação Não Violenta, pelo ensinamento na prática do que significa construir uma relação no sentido buberiano, pelo amor, sensibilidade, paz, equilíbrio, dedicação, sabedoria e serenidade, valores e princípios que a partir de agora serão as engrenagens da “bússola” que me conduzirão até o fim da minha vida.

Gratidão especial à memória da minha companheira de sonhos e do movimento negro, Wilivane Ferreira Melo; em sua última visita à Santarém tive a felicidade de encontrá-la na Federação Quilombola de Santarém e em nossa última conversa me exigiu o término da escrita da dissertação como compromisso com a história do nosso povo negro. A despedida foi marcada por uma pergunta: “Você já chorou escrevendo a dissertação? Porque se ainda não chorou, não está valendo”. Rimos juntos e depois chorei muitas madrugadas na solidão do ato de escrever.

Aos meus companheiros e companheiras de jornadas indígenas, quilombolas, ativistas dos movimentos sociais e da construção da paz e a todo povo extraordinariamente rico em recursos naturais, alimentos, cultura, diversidade étnica e beleza estética que conforma a população da Amazônia.

Aos meus amigos da PROGES/UFOPA, especificamente à Diretora de Ações Afirmativas, Socorro Lira, e ao Diretor de Assistência Estudantil, Jonnes Pedroso, que foram fundamentais para a conclusão de todo esse processo.

**“Gosto de explicar essas coisas para os brancos, para eles poderem saber”.**

(Davi Kopenawa)



## RESUMO

Este trabalho, intitulado “Justiça restaurativa e conflitos socioambientais envolvendo comunidades quilombolas de Santarém: um estudo de casos nos quilombos de Murumuru e Murumurutuba”, objetiva investigar as condições, possibilidades e as realizações de intervenções consensuais baseadas em concepções e procedimentos de justiça restaurativa em cenários de conflito socioambiental na Amazônia brasileira, particularmente em contextos abrangentes de comunidades quilombolas do oeste do Pará. A pesquisa adotou uma abordagem qualitativa e interdisciplinar, apresentando uma etapa de levantamento bibliográfico-documental e uma etapa de intervenção, esta última valendo-se da metodologia dos círculos de construção de paz, uma das estratégias metodológicas mais utilizadas no Brasil e em outros países para realização de práticas restaurativas. Após a etapa de intervenção, procedeu-se a uma hermenêutica dos casos estudados, seguida da redação do texto dissertativo, que empreendeu ainda, no ato de escrever, algumas interpretações em torno das experiências restaurativas descritas. A pesquisa-intervenção foi desenvolvida junto a duas comunidades remanescentes de quilombos no município de Santarém, as comunidades de Murumuru e Murumurutuba, localizadas na região do Planalto Santareno, às margens do lago do Maicá, historicamente conhecida como uma área de presença de comunidades negras, atualmente reconhecidas como quilombolas. A presente dissertação presta uma contribuição científica e, ao mesmo tempo, social ao colaborar para a instituição de estruturas especificamente destinadas a trabalhar conflitualidades que envolvem questões comunitárias que podem ser administradas sem a recorrência à judicialização, como é frequente acontecer em se tratando de conflitos envolvendo comunidades tradicionais na região amazônica. Exploramos nas linhas abaixo a hipótese de que os princípios e práticas restaurativas podem favorecer a abertura de universos de locução em espaços comunitários ao buscarem incluir todos os interessados em uma dada contenda, configurada enquanto conflito socioambiental, através de processos dialógicos, inclusivos e paritários, assim como ao estimularem o desenvolvimento do respeito à alteridade, do reconhecimento mútuo e do senso de responsabilização (individual e coletiva), democratizando os processos de tomada de decisão em face de situações de conflito vivenciadas em comunidades quilombolas, sejam elas de procedência endógena ou exógena.

**Palavras-chave:** Justiça Restaurativa; Conflitos socioambientais; Comunidades quilombolas.

## ABSTRACT

This work, entitled "Restorative justice and socio-environmental conflicts involving quilombolas communities of Santarém: a case study in the quilombos of Murumuru and Murumurutuba", purposes to investigate the conditions, possibilities and achievements of consensual interventions based on conceptions and procedures of restorative justice in scenarios of ethnic-racial conflict in the Brazilian Amazon, particularly in broad contexts of Quilombola communities in western Pará. The research adopted a qualitative and interdisciplinary approach, presenting a bibliographic-documentary survey stage and an intervention stage, the latter using the methodology of peacemaking circles, one of the most used methodological strategy in Brazil and other countries to carry out of restorative practices. After the intervention stage, we proceeded to a hermeneutic of the studied cases, followed by the writing of the dissertative text, which also undertook, in the act of writing, some interpretations around the restorative experiences described. The intervention-research was carried out with two quilombolas communities in the municipality of Santarém, the Murumuru and Murumurutuba communities, located in the santareno plateau region, on the shores of Maicá lake, historically known as an area of presence of black communities. currently recognized as quilombolas. The present project provides a scientific and, at the same time, social contribution to establish structures specifically designed to work conflicts that involve community issues that may be administered without the recurrence to the judicialization, as is often the case in conflicts involving communities. We defend that restorative principles and practices can favor the opening of locutions of locution in community spaces by seeking to include all those interested in a given dispute, whether or not as a crime or an infraction, through dialogic, inclusive and parity processes, by stimulating the development of respect for otherness, mutual recognition and a sense of responsibility (individual and collective), democratizing decision-making processes in the face of situations of conflict experienced within the quilombola community, whether of an endogenous or exogenous origin.

**Keywords:** Restorative Justice; Socio-environmental conflicts; Quilombolas communities.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Comissão de Articulação das Comunidades Quilombolas de Santarém (2003).....	16
Figura 2 – Mapa de localização das comunidades quilombolas de terra firme (Bom Jardim, Murumurutuba, Murumu e Tiningú) .....	40
Figura 3 – Igarapé que marca a entrada do Quilombo de Murumuru .....	46
Figura 4 – Pré-círculo com os apanhadores .....	52
Figura 5 – Açaizal.....	53
Figura 6 – Círculo em Murumuru.....	57
Figura 7 – Círculo de acordo .....	59
Figura 8 – Início da intervenção do acordo do açaí.....	59
Figura 9 – Da esquerda para a direita liderança indígena da Aldeia da Cavada, conhecido como carmo ou Acaí e João Lira, chamado de Pacú.....	62
Figura 10 – João Lira em intervenção .....	70
Figura 11 – Residência do seu Marajó, encontro com apanhadores e vendedores de açaí .....	72
Figura 12 – “Escolhendo o Açaí” .....	80
Figura 13 – Círculo em Murumurutuba.....	98
Figura 14 – Valores do círculo .....	101
Figura 15 – Seu Júlio na passagem do gado .....	108
Figura 16 – A passagem do gado.....	109
Figura 17 – Seu Júlio na passagem do gado 1 .....	110
Figura 18 – Seu Júlio na passagem do gado 2.....	118

## **LISTA DE SIGLAS**

CJUA – Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia

CPT – Comissão Pastoral da Terra

FOQS – Federação das Organizações Quilombolas de Santarém

GCI – Grupo de Consciência Indígena

TJE-PA – Tribunal de Justiça do Estado do Pará

UFOPA – Universidade Federal do Oeste do Pará

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2 CARACTERIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SANTARÉM..</b>	<b>21</b>
<b>2.1 Os negros e negras no Baixo Amazonas .....</b>	<b>21</b>
<b>2.2 Os quilombos e a etnogênese.....</b>	<b>26</b>
<b>2.3 Os conceitos de quilombos .....</b>	<b>27</b>
<b>2.4 Os quilombos e a Constituição de 1988 .....</b>	<b>29</b>
<b>2.5 Tornar-se quilombola.....</b>	<b>33</b>
<b>3 JUSTIÇA RESTAURATIVA E AS INTERVENÇÕES REALIZADAS JUNTO ÀS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SANTARÉM .....</b>	<b>42</b>
<b>3.1 Breves anotações sobre a justiça restaurativa .....</b>	<b>42</b>
<b>3.2 Caso Murumuru .....</b>	<b>46</b>
<b>3.3 Primeiro círculo de construção de paz e justiça restaurativa realizado dia 21/07/2017, na comunidade Murumuru .....</b>	<b>51</b>
3.1.1 O acordo do açaí em Murumuru – 01/08/2018 .....	57
3.1.2. Caso Murumurutuba .....	80
<b>3.4 Segundo círculo de paz e justiça restaurativa realizado em 08/02/2018, comunidade Murumurutuba.....</b>	<b>98</b>
3.4.1 Considerações sobre as intervenções nas comunidades quilombolas de Murumurutuba e Murumuru: Relações por fora do círculo .....	112
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>118</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>122</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação está inserida na linha de pesquisa “Direitos Humanos, Sociedade e Cidadania Ambiental” do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade (PPGCS), da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Tem como título “Justiça restaurativa e conflitos socioambientais envolvendo comunidades quilombolas de Santarém: um estudo de caso nos quilombos de Murumuru e Murumurutuba”. Traz como objetivo investigar as condições, possibilidades e realização de intervenções consensuais baseadas em concepções e procedimentos de Justiça Restaurativa em cenários de conflito socioambiental na Amazônia brasileira, particularmente em contextos abrangentes de comunidades quilombolas do oeste do Pará.

Do ponto de vista científico-acadêmico, o desenvolvimento desta dissertação foi fundamental para se pensar alguns dos caminhos que a Justiça Restaurativa vem tomando na região amazônica, para além dos setores em que tradicionalmente esta abordagem de administração de conflitos costuma ser praticada e encontrada em outros lugares, inclusive em Santarém, município onde a pesquisa foi desenvolvida, estendendo-se para o tratamento de situações de conflito decorrentes de processos de reconhecimento e titulação territorial, relações étnico-raciais, disputas pelo controle e uso de recursos naturais, marcação de fronteiras identitárias, implementação de escolas indígenas e quilombolas, entre outros assuntos.

Conforme lecionam Silva Neto (2018) e Silva Neto e Santos (2018), na região amazônica têm se revelado abundantes as situações de conflito que envolvem questões territoriais, lutas pela terra e pelo acesso aos recursos naturais, fricções interétnicas, relações interculturais, racismo (incluindo o chamado “racismo ambiental”) e negociações identitárias – conflitualidades que também alcançam as comunidades remanescentes de quilombos –, além das questões relativas à conservação, proteção e reparação do meio ambiente, a respeito de que a Amazônia é nacional e internacionalmente conhecida. Neste sentido, em cenários amazônicos, a Justiça Restaurativa tem trilhado passos singulares que a conectam com suas origens que remontam às experiências de administração de conflitos de grupos nativos da Nova Zelândia, Austrália, Canadá e Estados Unidos, que inspiram o desenvolvimento de abordagens inovadoras que se caracterizam pela inclusão de todos os envolvidos em um conflito na construção participativa e dialogada de soluções.

Ademais, a pesquisa vem prestar uma contribuição científica e, ao mesmo tempo, social ao colaborar com a instituição de estruturas especificamente destinadas a trabalhar

conflitualidades que açambram questões comunitárias que podem ser administradas sem a recorrência à judicialização. Por outro lado, este projeto tem uma importância singular na construção de serviços e equipamentos públicos que ofereçam suporte à gestão de conflitos comunitários em áreas urbanas e rurais da Amazônia, sobretudo no oeste do Pará, ao oferecer um contributo ao Programa de Justiça Restaurativa Amazônia da Paz, desenvolvido pela UFOPA – por iniciativa da Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia – em parceria com o Tribunal de Justiça do Estado do Pará (TJE-PA), através da 5ª Vara Cível e Empresarial – Infância, Juventude e Interditos.

Diante disso, a pesquisa focalizou o estudo de duas intervenções restaurativas realizadas, respectivamente, nos quilombos de Murumurutuba e Murumuru, em Santarém, voltadas ao tratamento de conflitos socioambientais experimentados por estas duas comunidades quilombolas. Um dos casos versou sobre um conflito histórico, pois durante a cheia da várzea o gado dos criadores da comunidade costuma ser deslocado por até então uma única passagem, localizada no interior do terreno de um morador não quilombola, que não aceitava a utilização de sua propriedade para o atendimento daquela necessidade comunitária.

A intervenção em Murumuru, por sua vez, centrou-se na problemática da coleta de açaí fora da época estabelecida pelos acordos internos da comunidade, fato que regularmente promovia muita tensão na comunidade, posto se tratar de uma atividade econômica que envolve atores internos e externos à comunidade, sendo ainda uma das principais fontes de renda dos moradores do local.

Como se observará mais adiante, nesta pesquisa participamos e observamos os fenômenos estudados a partir de um lugar privilegiado, haja vista que facilitamos os círculos restaurativos utilizados para tratar as situações de conflito acima referenciadas, além de o autor ser ativista de movimentos sociais que lidam muito proximamente com os sujeitos que participaram da pesquisa.

Antes de apresentar com mais precisão os caminhos traçados pela pesquisa e a metodologia utilizada, consideramos necessário apresentar a trajetória do autor e sua relação com o tema, por meio de encontros e aproximações com os sujeitos sociais que protagonizaram os fatos que serão discutidos nas próximas páginas, isto é, o movimento quilombola de Santarém.

A apresentação do lugar de onde se fala é importante para o pesquisador, pois permite que seus leitores compreendam como se desenvolveu o processo criativo de construção do objeto da pesquisa. A escolha do tema não é fruto do simples acaso; decorre da vivência do pesquisador que inescapavelmente, em uma perspectiva hermenêutica (GADAMER, 2015;

RICOEUR, 2013), também apresenta consequências para o trabalho de pesquisa e os resultados registrados na escrita.

Temos convicção que as experiências que partilhamos com os movimentos quilombolas e indígenas, somado às práticas da Justiça Restaurativa, situam-nos em um lugar privilegiado para estudar os conflitos.

Tenho uma memória de quando tinha aproximadamente seis anos de idade. Passando pela sala da casa de meus avôs, observei uma cena em uma novela reprisada no final da tarde que se chamava “Escrava Isaura”, na qual um negro, representado pelo ator Milton Gonçalves, estava acorrentado em um tronco e era chicoteado incessantemente. Minha mente fotografou a imagem de violência e dor, na qual, durante as chicotadas, o negro olhava para o céu e suplicava para o fim do castigo.

Aquilo me tocou profundamente, ao ponto de perguntar para a minha avó o que estava acontecendo. Minha vó me disse que ele “apanhava” porque era negro. Imediatamente perguntei se eu também era negro. Recebi como resposta risos e um consolo de que “não, não era negro”. Fui informado, imediatamente, que era “moreno”. Senti-me aliviado.

A realidade cotidiana, no entanto, afirmava-me o contrário. Era chamado de “cabelo aprova de água”, “cabelo de cocô de rolinha”, “nariz chato”, escutava piadas de uma tia como “o preto quando não faz besteira na entrada, faz na saída”, então recebi o apelido que destruiu minha autoestima durante muito tempo, “macaca grávida”.

A partir disso, o caminho “natural” foi o de negação das minhas origens negras, o de ter vergonha de meus parentes pretos, e a necessidade recorrente de “embranquecer”. Nesse processo não perdia uma oportunidade de comparar a minha cor com a de meus primos e amigos da escola, sempre na esperança de ouvir um consolo de que eu era um “moreno claro”. Assim, confundi-me com o racismo, preconceitos e toda forma de violência. Isso perdurou até a minha entrada na universidade, pois a academia me permitiu reconhecer meu passado indígena, aceitar a minha negritude, e um mergulho na história da família.

Ao entrar no curso de Direito da UFPA participei de um seminário sobre os 500 anos de colonização do Brasil. O tema do seminário era “Brasil, quinhentos anos de uma história mal contada”. Assisti atentamente a palestra de um professor que falava sobre a colonização na Amazônia e os indígenas do Baixo Tapajós. Fiquei atraído pela nossa história. Pesquisei e descobri que minha avó era uma indígena Kumaruara, que crescera na aldeia de Solimões e percorreu todo o “rito” de quem nasce em uma comunidade no interior da Amazônia.

Veio morar em “casa de família” em Santarém, em “troca de estudo”, trabalhava das cinco da manhã até às 22h da noite, o descanso era poder ir às aulas. Conviveu com as



violências históricas de abusos e assédios, “endureceu” na vida. Esse olhar para trás só foi possível devido ao ativismo de um professor indígena da universidade, que se tornou meu amigo da vida e companheiro nos movimentos sociais. Trata-se de Florêncio Vaz de Almeida Filho, referência acadêmica no processo de etnogênese indígena no Baixo Tapajós. A partir de então, tornei-me um ativista do movimento indígena, contribuindo para a construção de organizações como o Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA) e Grupo Consciência Indígena (GCI).

Todavia, ainda faltava o acerto de contas com as minhas origens negras. O encontro se deu pela estética, solidariedade e militância, pois veio para Santarém um frade franciscano, Frei Alex Assunção, recém ordenado e atuante no movimento negro nacional. Defensor das cotas para negros, conhecedor das religiões de matriz africana, professor de cursinhos para negros. Usava um cabelo “*black power*”, roupas tradicionais de negros, guias de religiões de matriz africanas, e falava dos Orixás. Nossa atuação conjunta me permitiu compreender inicialmente o processo violento em que fui educado, a socialização que me inferiorizava, as estruturas do racismo brasileiro, as marcas de mais de 350 anos de escravidão negra e principalmente desvelar as comunidades quilombolas em Santarém.

Essa amizade me fez engajar na batalha pela titulação das terras de quilombo. Participei de debates, ajudei na construção de estatutos das entidades quilombolas e indígenas, na formação de associações de comunidades. Contribuí na formação e organização da FOQS (Federação das Organizações Quilombolas de Santarém). Ministrei oficinas sobre o movimento negro, passei a conviver com as lideranças quilombolas de Santarém.

O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (ALMEIDA *et al.*, 2009) em seu caderno de número 29, no título das formas organizativas, assevera que a organização das comunidades quilombolas de Santarém teve início em 1999, por ocasião da participação das lideranças desse município no II Encontro de Comunidades Negras em Saracura. Em nosso caso, participamos em 2003 da criação da Comissão de Articulação das Comunidades Quilombolas de Santarém. Naquele momento contamos com a adesão de seis comunidades de remanescentes de quilombo, sendo o nosso principal objetivo a titulação das terras de quilombo e o autorreconhecimento das comunidades quilombolas de Santarém.

Considerando a necessidade de fazer uma organização jurídica, no dia 10 de março de 2006 foi criada a Federação das Organizações Quilombolas de Santarém – FOQS. Atualmente a FOQS reúne 12 comunidades quilombolas, porém apoia e assessora quilombos do município de Monte Alegre – PA e algumas comunidades negras do município de Almeirim – PA e da região do Lago Grande, recentemente reconhecidas.

Figura 1 – Comissão de Articulação das Comunidades Quilombolas de Santarém (2003)



Fonte: Arquivo FOQS.

Assim fui combinando atividades acadêmicas e políticas nas aldeias e quilombos, sempre na perspectiva de desenvolver uma atividade científica que pudesse somar minhas contribuições práticas e teóricas para as organizações indígenas e quilombolas. Uma nova oportunidade surgiu em uma conversa com o professor Nirson Medeiros ao me apresentar a “Justiça Restaurativa” e a possibilidade de intervenção em comunidades tradicionais na Amazônia. Falou de seu trabalho como facilitador do Núcleo de Mediação de Conflitos e Construção de Paz (que posteriormente converteu-se em Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia – CJUÁ), das parcerias com o TJE e o Ministério Público. Fiquei maravilhado diante da possibilidade de uma atuação mais qualificada perante os conflitos comunitários que, ao mesmo tempo, garantiria o protagonismo das populações indígenas e quilombolas.

Fiz os cursos de Formação de Facilitadores de Círculos de Construção de Paz e Justiça Restaurativa com lideranças de movimentos sociais e sindicatos da região Oeste do Pará, e o da Escola de Perdão e Reconciliação (ESPERE); estabeleci contatos, partilhei experiências e sonhos, choramos e rimos, construímos um mundo de paz naqueles momentos. Aliei meu conhecimento prático nos movimentos sociais com o aprendizado nos cursos e fui para as ações em conjunto com o orientador desta pesquisa e os estudantes da Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia.

Entre as intervenções realizadas, uma ocorreu junto à comunidade Patos do Ituqui, localizada nas imediações da Fazenda Taperinha, *locus* histórico de presença negra no município de Santarém, sendo esta a fazenda com o maior número de escravos da região à

época do período escravocrata. Referida intervenção não foi incluída durante o curso desta pesquisa. Seus resultados, no entanto, podem ser consultados em Silva Neto e Santos (2018) e Silva Neto (2018).

Outra intervenção, que se tornou objeto da presente investigação social, foi desenvolvida no quilombo do Murumuru, versando acerca da retirada predatória de açaí em desacordo com os pactos coletivos da comunidade. Também realizamos ações junto ao quilombo de Murumurutuba a respeito da problemática da passagem do gado da várzea para a terra firme e vice-versa. Neste caso, os procedimentos restaurativos foram completamente aplicados, seguindo a metodologia dos círculos de construção de paz (*peacemaking circles*), pois realizamos os pré-círculos com os criadores de gado, quilombolas e não quilombolas, com o morador que não aceitava a passagem do gado pelo seu terreno e o círculo principal envolvendo todos os comunitários, além do monitoramento quanto ao efetivo cumprimento do acordo.

Consoante à proposta acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade da UFOPA, o presente trabalho tem um caráter interdisciplinar, na medida em que nele se opera um diálogo entre diferentes áreas do conhecimento, em especial o Direito, a Antropologia e a História. Do ponto de vista teórico-metodológico, a proposta de investigação está ancorada no conjunto ordenado de princípios, métodos e atividades da Justiça Restaurativa que consiste em um “processo para envolver, ao máximo possível, aqueles que têm um papel num evento ofensivo específico, e para coletivamente identificar e cuidar dos danos, necessidades e obrigações decorrentes, de modo a curar e corrigir o mais possível o malfeito (ZEHR, 2008, p. 181).

A Justiça Restaurativa baseia-se em um procedimento que visa ao consenso, em que a vítima e o infrator são atendidos em sua necessidade e escutados em seus sentimentos, e, quando apropriado, outras pessoas ou membros da comunidade também participam da busca por soluções e encaminhamentos. Trata-se de um processo estritamente voluntário, relativamente informal, a ter lugar preferencialmente em espaços comunitários, sem o peso e o ritual solene do cenário judiciário com a intervenção de um ou mais mediadores ou facilitadores, podendo ser utilizadas técnicas de mediação, conciliação e negociação para se alcançar o resultado restaurativo, ou seja, um acordo que objetiva suprir as necessidades individuais e coletivas das partes e lograr a reintegração social da vítima e do infrator.

Segundo Zehr, “também a comunidade tem seu papel nesse processo inovador, que não visa a punição como fim em si mesmo, mas sim a reparação dos danos, o reconhecimento

do mal, a restauração de relacionamentos, a reorganização dos envolvidos e o fortalecimento da comunidade (*ibid.*, p. 184).

Como bem lembra Anthony Giddens e Philip W. Sutton (2016), o movimento da Justiça Restaurativa emergiu, no final da década de 1970, sob inspiração em modelos comunitários de justiça como os do Maori, na Nova Zelândia, nas experiências dos grupos aborígenes da Austrália e de comunidades ameríndias do Canadá e dos Estados Unidos, espalhando-se para outros países como um modelo originalmente comunitário de administração de conflitos, baseado em procedimentos que buscam a participação de todos os envolvidos em determinado conflito e o atendimento das necessidades que emergem da situação conflitiva e dos eventuais danos causados – que requerem reparação e assunção de responsabilidades, ao invés de punição e culpabilização.

No plano metodológico, utilizei a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (2015) – exposta no livro “Verdade e Método”, que trata das bases ontológicas da compreensão e da interpretação –, a fim de orientar o processo de pesquisa e a escrita da dissertação.

Além destes autores, este trabalho conversa com a filosofia dialógica de Martin Buber (2001), notadamente com o livro “Eu e Tu”. Isto porque para Buber o dialógico é a forma explicativa do fenômeno inter-humano, e o inter-humano implica a presença ao evento do encontro, e presença significa presentificar e ser presentificado (BUBER, 2009).

Segundo essa investigação sobre as condições de possibilidade de utilização de círculos restaurativos para o tratamento de conflitos socioambientais envolvendo comunidades quilombolas, entendemos ser fundamental o diálogo com a antropologia interpretativa de Clifford Geertz (1997; 1989), embora reconheçamos os afastamentos metodológicos do uso da descrição que fazemos neste texto dissertativo em relação à proposta do autor. Segundo Geertz, a vivência no interior de determinada cultura produz uma forma específica de imaginar a realidade social e de praticar o direito, ou seja, um determinado tipo de sensibilidade jurídica.

Assim, o autor trata o saber jurídico como um saber local, isto é, como um conjunto de conhecimentos e habilidades técnicas que se modificam de acordo com a época e o lugar, de modo que o direito acompanha sempre esta sabedoria, por assim dizer, “paroquial”. Como cada sociedade possui sua racionalidade jurídica própria e uma forma específica de praticar o direito e a justiça, poderíamos dizer que a justiça restaurativa também é um modo particular de imaginar o que é o justo, valendo-se de tecnologias sociais próprias e singulares para pacificar conflitos e alcançar os resultados que são chamados de restaurativos.

A pesquisa apresentada adotou uma abordagem qualitativa e interdisciplinar, consorciando o estudo de casos com contribuições do fazer etnográfico, posto que visou-se na medida do possível se realizar uma descrição densa das intervenções, das quais o pesquisador participou na dupla qualidade de quem empreendia uma pesquisa e de quem atuava como facilitador das ações restaurativas. Neste sentido, foi realizado levantamento bibliográfico-documental e revisão de literatura pertinente ao modelo restaurativo de administração de conflitos e às relações étnico-raciais na Amazônia brasileira, particularmente no que diz respeito aos casos estudados em que se experimentou a aplicação do modelo restaurativo.

Após esta primeira etapa de investigação, experimentou-se a aplicação de uma segunda, consistente em intervenções participativas e colaborativas realizadas pela Clínica de Justiça Restaurativas da Amazônia junto a comunidades quilombolas, no município de Santarém, estado do Pará, a partir de demandas destas comunidades junto ao MPE-PA ou pela nossa relação com os movimentos. Como parte do processo de aproximação com os sujeitos pesquisados e com vistas também a obter seu consentimento prévio, livre e informado, foi realizado acompanhamento das reuniões semanais da FOQS, ocasiões em que se aproveitou para coletar e discutir demandas das comunidades quilombolas, deliberando-se que casos seriam objeto das intervenções

Os casos pesquisados foram dois. O primeiro caso versou sobre a coleta predatória de açaí no quilombo de Murumuru e o segundo, a respeito da passagem de gado em Murumurutuba (em caráter efetivamente experimental) pela referida Clínica, casos que, em razão da sua exemplaridade e homologia com outros encontrados na região do Baixo Amazonas, contribuem muito para reflexões em torno do que se tem denominado de Justiça Restaurativa Comunitária.

A proposta metodológica conhecida como estudo de caso é um tipo de pesquisa qualitativa cujo objeto é uma unidade que se analisa aprofundadamente (TRIVINOS, 1987). Os estudos de caso visam explorar com profundidade um caso singular, situado na vida real contemporânea, bem delimitado e contextualizado no tempo e no espaço (CHIZZOTTI, 2006).

A etapa de campo da pesquisa correspondeu à experiência de observação participante do pesquisador em intervenções realizadas, vivenciadas, portanto, por um personagem que ocupou o papel social de facilitador de processos restaurativos comunitários, as quais foram descritas tão densamente quanto possível para os limites de um texto dissertativo, embora em um estilo mais narrativo do que interpretativo, portanto de um modo diverso daquele que é definido por Clifford Geertz (1989; 1997) como descrição densa.

Tais intervenções basearam-se em procedimentos dialógicos e cooperativos, sobretudo na metodologia dos processos circulares, no formato dos círculos de construção de paz – estratégia metodológica desenvolvida por Kay Pranis (2010; 2011), do Centro de Justiça Restaurativa da Suffolk University, Estados Unidos, sob inspiração nas práticas tradicionais de administração de conflitos de comunidades ameríndias da América do Norte –, mas também com aportes da comunicação não violenta, linguagem estruturada pelo psicólogo norte-americano Marshall Rosenberg (2006) e aplicada a processos restaurativos a partir da metodologia organizada por Dominic Barter, a qual pode ser consultada em *Terre des hommes Lausanne no Brasil* (2011).

## 2 CARACTERIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SANTARÉM

### 2.1 Os negros e negras no Baixo Amazonas

Penso que muitos aqui conhecem a palavra Malungo, mesmo assim vou comentar sobre o significado dessa palavra. A tradução mais aproximada da palavra é companheiro, companheiro de travessia. Digo isso porque era assim que os negros que atravessavam o oceano Atlântico nos navios negreiros se chamavam. Assim eles formavam uma família. Eles levavam tão a sério isso que muitos negros e negras não se relacionavam com quem veio no mesmo barco pois consideravam incesto. Então é isso: o cruzamento do Atlântico formou a nossa imensa família de quilombolas (Zélia Amador)<sup>1</sup>.

Enquanto nativo do Oeste do Pará ou, como se denominava nos documentos do século XVIII, Baixo Amazonas (sendo este o termo que utilizarei neste trabalho para designar a mesorregião em que se desenvolveu a pesquisa), questionava-me ao observar as comunidades negras descendentes de quilombos: como os negros chegaram a essa região? Como sobreviveram às ações repressivas principalmente após a Cabanagem e o saldo de aproximadamente 40.000 mortos? Quais as relações de sociabilidade estabelecidas entre as diversas comunidades quilombolas? Qual o impacto dessas violências no presente? É possível um diálogo contemporâneo no que tange ao tratamento de conflitos envolvendo estas comunidades? Por fim, quais as experiências e relações históricas que as aproximam umas das outras e com os demais povos e comunidades tradicionais da região? Perguntas que podem parecer simplistas, mas que sinalizam para a existência de uma complexa rede de relações sociais, desenvolvida pela sociedade escravista, envolvendo índios, negros, brancos, territórios de quilombos e redes de relações econômicas.

Consideramos que a pesquisadora e professora negra Zélia Amador já nos presenteou, em seu discurso de abertura realizado no quilombo de Murumuru, com uma resposta contundente acerca de nossas relações em comum. Trata-se da compreensão de um processo histórico que se inicia antes da introdução da força de trabalho negra nas fazendas da região, mas que se coaduna com a formação do “campo negro” (GOMES, 1993<sup>2</sup>), a resistência à escravidão materializada pelas fugas e constituição dos quilombos e sua não destruição, mas concretização nas atuais comunidades negras.

No Pará, além da região de Belém, houve uma concentração significativa da população de negros e negras escravizados naquelas áreas em que predominaram as

---

<sup>1</sup> Palestra proferida por ocasião da entrega do documento que reconhecia a terra tradicionalmente ocupada pela comunidade de Murumuru como um território quilombola, palestra realizada na comunidade remanescente de quilombo vizinha, Tiningu, e presenciada por este pesquisador.

<sup>2</sup> Neste livro o autor define “campo negro” como uma rede social permeada por aspectos multifacetados que envolveu, em determinadas regiões do Brasil, inúmeros movimentos sociais e práticas econômicas com interesses diversos.

atividades agropastoris, como o Baixo Amazonas, especificamente a microrregião de Santarém.

Sobre a ocupação de negros e negras no Baixo Amazonas, sabe-se que foi em decorrência da política colonial adotada para a Amazônia, não fugindo ao processo característico no qual a defesa territorial, a catequese e o aldeamento do nativo constituíram justificativas maiores, tendo como base de sustentação econômica o extrativismo e a comercialização das chamadas “drogas do sertão”, nesse caso, melhor seria dizer *da mata*. Assim como a região de Belém, somente em meados do século XVIII o Baixo Amazonas conheceu os primeiros sinais de “prosperidade”, tendo na lavoura cacauera a sua principal atividade econômica, ao lado do extrativismo.

O desenvolvimento das plantações de cacau acompanhava o crescimento da população escrava. No período de 1773 a 1782, esse produto registrava-se como importante entre os gêneros exportados pelo Grão-Pará. As exportações de cacau mostravam-se bastante oscilantes, mas indicavam a ampliação das terras agricultáveis, inclusive, com os cultivos de arroz e de algodão que se espalharam ao longo dos rios e nas proximidades das pequenas cidades onde a atividade comercial era mais expressiva (ACEVEDO, CASTRO, 1998, p. 45).

Assim, as “freguesias” de Monte Alegre, Alenquer, Óbidos e Faro, assim como Santarém, foram alterando os movimentos de ocupação sob as imperiosas necessidades da política econômica colonial da fase pombalina. Acreditamos que neste ponto reside a resposta basilar para a chegada dos negros e negras na região do Baixo Amazonas, pois a adoção do regime de propriedade sesmarial, conjugado com a presença de trabalhadores escravizados importados e os interesses dos proprietários de terras, giravam sobre a produção de cacau, que então não podia mais contar com a força de trabalho indígena em decorrência da política pombalina.

Os negros e negras chegam nesta região em meio às disputas pela força de trabalho indígena entre a ordem religiosa jesuíta e os colonos portugueses. Para compreender este fenômeno histórico e suas consequências para a inserção da mão de obra africana no Baixo Amazonas, é indispensável a obra de Vicente Sales, que nos ensina que:

[...] os portugueses queriam dominar os indígenas e reduzi-los à escravidão; os jesuítas também pretendiam-nos para si, impondo-lhes um jugo brando, segregando-os, até onde possível dos europeus, certos de que o convívio com os brancos os corrompiam [...] dessas desavenças derivou a introdução da escravaria de África que, promovida pelos jesuítas representava um acordo (SALLES, 1971, p. 25).

Indubitavelmente esses conflitos facilitaram a entrada da força de trabalho negra na Amazônia que, somada à escassez de trabalhadores e ao estímulo governamental, constituíram um comércio altamente lucrativo para a metrópole. Todavia, tal empreendimento não foi



tarefa fácil posto que a atividade do extrativismo e suas características sazonais, somadas ao limitado poder aquisitivo dos colonos, não proporcionara grandes acúmulos de capital em decorrência da baixa circulação monetária. Diante dessa situação, advinha o problema e o questionamento: como promover o tráfico para uma região com poucos atrativos econômicos e com carência de trabalhadores, ao passo que era imperioso colonizar aquele rincão da Colônia?

A solução encontrada pelo governo metropolitano foi a criação das companhias de comércio que, subvencionadas pelo governo e com isenções de taxas, deveriam viabilizar o fornecimento de trabalhadores para a Amazônia. Segundo Nunes Dias:

A introdução da mão de obra africana no Estado do Grão Pará e Maranhão era a razão principal da existência da Companhia. O tráfico de escravos seria encarado pela empresa pombalina como negócio vital, porquanto, suposta a liberdade do índio, seriam os negros africanos que cultivariam os gêneros tropicais que os navios da sociedade mercantil haviam de transportar de S. Luis e de Belém para Lisboa (DIAS, 1970, p. 459).

O Estado estabeleceu uma política para a entrada dos negros e negras na Amazônia. O objetivo era o de “socorrer” os fazendeiros em suas necessidades – assim, pensando em termos contemporâneos, nada mais justo que essa política de Estado ser atualmente ressignificada em proteção jurídica e garantia de direitos étnico-raciais e territoriais para as comunidades negras. Vejamos o que diz referido autor, Nunes Dias, sobre o número de escravos africanos transportados pela Companhia do Grão-Pará e Maranhão: “[...] entre 1757 e 1778, foi de 25.365, sendo 9.229 embarcados em Bissau, 8.362 em Cacheu e 7.774 em Angola. Desse total, 14.749 tiveram como destino o Pará, entre eles 4.667 de Bissau, 3.604 de Cacheu e 6. 478 de Angola” (*ibid.*, p. 460).

A partir dessas assertivas, compreendemos a importância desempenhada pela Companhia do Grão Pará e Maranhão no fornecimento de trabalhadores, bem como no próprio sustento econômico da mesorregião Oeste do Pará. O fluxo de escravos negros para a Amazônia havia aumentado consideravelmente, após a criação da Companhia Geral de Comercio do Grão-Pará e Maranhão, em 1755. Este fato aumenta a importância da presença negra na organização do trabalho na região, que se estende mesmo depois da extinção da Companhia. O trabalho de Jonas Marçal destaca que “com a extinção da Companhia, em 1778, a iniciativa particular, o contrabando e o comércio interno deram continuidade ao abastecimento” (QUEIROZ; GOMES, 2002, p. 29).

A partir de então, a formação de quilombos tornou-se constante na Amazônia. Vicente Salles (1971) observou que esta situação se tornou um processo contínuo, rotineiro e

até certo ponto incontrolável, ganhando maior destaque ainda com a propaganda da independência que despertou nos escravos o desejo da liberdade.

Um dos acontecimentos que contribuiu para o surgimento de quilombos foi o movimento da Cabanagem, que conforme Salles (1971) contou com grande participação dos negros, que viram no movimento uma oportunidade para a conquista da liberdade, mas este sonho não se materializou, produzindo, com isso, o aumento da “formação de tradição pessoal e coletiva” dos quilombos em praticamente toda a Amazônia.

Dessa feita, o trabalho compulsório indígena e a escravidão negra formaram na região uma organização social fortemente hierárquica e racista, onde os negros e indígenas ocupavam a base da pirâmide social, o lugar de desprestígio econômico, político, social e étnico. O resultado dessa tensão, como mencionado anteriormente, foi a eclosão da revolta popular da Cabanagem entre os anos 1830 e 1840, e cujos protagonistas foram a “gente de cor”, a “caboclada”, a “tapuiada”, os “carafuzes” (os chamados cafuzos, descendentes de índios e negros) e os “pretos” escravos, forros e livres (SALLES, 1971).

Diante de tal cenário não surpreende o grande número de quilombos formados durante e após a Cabanagem em nossa região, bem como os registros sobre a sua composição multiétnica. O número de escravos na Comarca de Santarém e a relação com a formação de quilombos nos permite compreender esse contexto no passado e sua atualização no presente. Em 1856, o “mapa da população de cor” registrava que em Santarém havia 1.791 “pretos escravos” e 647 “pardos escravos” (SALLES, 1971). Além das dificuldades encontradas para a realização de estatísticas populacionais confiáveis, é provável que a porcentagem de escravos fosse sempre subestimada haja vista que à sua propriedade incidiam impostos (SALLES, 1971). Além disso, grandes suspeitas sempre recaíam sobre a existência de indígenas escravizados mesmo após décadas da abolição da escravidão dos nativos, fato que impedira o registro formal dessa modalidade de escravatura.

Poderíamos acrescentar os registros escritos que demonstram que nas senzalas e quilombos do Baixo Amazonas negros, índios (também chamados de tapuias) e “descendentes” (curibocas, carafuzes, caboclos, mulatos, pardos, carapinas) continuavam intensamente relacionados – pela condição de escravos ou de trabalhadores em condições análogas a dos escravos – ao sistema escravista, ainda na segunda metade do século XIX e, portanto, às vésperas da abolição da escravatura de 1888. Fontes primárias compulsadas pelo historiador Euripedes Funes dão bem o panorama desta relação. Nos inventários do Barão de Santarém, em 1869, 1870 e 1872, seus escravos são apresentados como de cor “preta”, “crioula”, “mulata”, “carapina” ou “carafuza” (FUNES, 2005), sendo este último um dos

termos usados para designar os mestiços de “tapuias” (índios) e negros, que apareceram na documentação em número bastante significativo.

Esta interação pode ser acompanhada por meio dos registros sobre as fugas de escravos organizada por Funes e referentes aos anos de 1870. Em uma dessas fontes é noticiada a fuga de Honorato, “escravo de Maria Thereza Macambira”, o qual havia “evadido junto com a sua mulher, tapuia, Domingas, que costuma mudar o nome, e dous filhinhos”. Na mesma fonte, há a notícia da fuga do escravo Luiz, do engenho Taperinha, do qual também partiram os escravos fugidos que se estabeleceram em Murumuru em meados do século XIX. De acordo com o registro escrito, Luiz era “cafuzo, como ou vulgarmente se trata neste lugar Curiboca (por ser filho de Tapuia)”, e havia fugido junto com o escravo Generaldo, “mulato”, e o tapuio José Miguel, agregado do dito engenho. No mesmo registro há também a informação sobre a fuga do escravo Ângelo, “carafuz”, e em seguida do escravo “carafuz” de nome Severino, o qual fugira junto com o “preto” Manoel João (FUNES, 2005, pp. 32-33), sendo este último de mesmo nome do grande *sacaca*, *bate-costas* e curador da história dos remanescentes do quilombo de Murumuru.<sup>3</sup>

É assim que tapuias, caboclos, carafuzes, africanos e afrodescendentes compunham a “gente de cor” do Baixo Amazonas, aquela que era considerada pelas autoridades como “a gente de baixa extração”, a “classe miserável”, “ociosa”, e mais contemporaneamente os “preguiçosos”, “cabocos do sítio”.

Em linhas gerais, é a mesma gente que aderiu à revolta popular da Cabanagem, que fora escravizada nas fazendas, engenhos, nas atividades extrativistas, nas senzalas “residenciais” das ricas famílias de Santarém; gente do Baixo Amazonas, como “o preto Belisário, que comandou uma força de 300 rebeldes, em maioria negros e ‘que se apresentou como libertador da raça’” (FUNES, 1995, p. 269), a mesma que também fugiu para os quilombos e que ousou viver em liberdade; gente que organizou de forma desafiadora um quilombo, chamado de Saracura, em frente ao palácio do Barão de Santarém, do outro lado do encontro das águas do rio Tapajós e Amazonas. É justamente sobre a construção da liberdade e tomada de direitos, da organização política e resolução de conflitos que nos dedicaremos a tratar no próximo tópico.

---

<sup>3</sup> No relatório antropológico que instruiu o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial (RTID) do território quilombola de Murumuru, que descreve uma história oral da comunidade, consta que Manoel João foi um dos fundadores do quilombo.

## 2.2 Os quilombos e a etnogênese

A Constituição Federal de 1988 apresentou no texto do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) a seguinte prescrição: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Dessa forma, “as terras de preto”, como nos ensina o professor Alfredo Wagner Berno de Almeida (2006), entraram no debate político agrário nacional a partir do artigo citado.

Depois de 1988, criou-se a possibilidade de se reconhecer às “comunidades remanescentes de quilombo” o direito sobre as terras que ocupam, mesmo sem uma definição jurídica fechada. Os efeitos do artigo 68 do ADCT “se fizeram sentir quase imediatamente, pela mobilização de ONG’s, aparelhos de Estado, profissionais de justiça e setores da área acadêmica, entre outros, nem sempre todavia em perfeito acordo” (ARRUTI, 1997, p 13).

Esse novo momento aproximou os estudos raciais e de comunidades negras de questões muito próximas das que sempre envolveram a problemática indígena. Os estudos do “campo negro” tiveram que dar respostas sobre a questão fundiária, novas demandas por direitos, produzir respostas e instrumentos críticos para gerar encaminhamentos para o diálogo com agências estatais e dialogar de maneira inédita com o direito positivado e as regras administrativas.

Entrementes, quedava a dúvida sobre quem eram os remanescentes de quilombos e quem poderia desempenhar a função de especialistas na emissão de laudos para o reconhecimento das comunidades quilombolas. Entravam em “cena”, por conseguinte, o historiador e o antropólogo, consoante a antropóloga e professora do Departamento de Pós-graduação da Universidade Federal Fluminense (UFF), Eliane Cantarino O’Dwyer.

Esses “laudos” passaram a ser emitidos por profissionais do campo da antropologia e os pareceres administrativos, também chamados de processos de identificação de grupos étnicos e dos territórios por eles reivindicados, solicitados em face da prevalência de um contexto de tensões e conflitos territoriais (O’DWYER, 1995).

Contudo, permaneceram existindo conceitos consagrados e calcificados pela historiografia, ainda sendo recorrente a utilização de definições anacrônicas. Assim, faz-se mister reconstruir o significado de quilombo, estabelecer um novo significado a partir da problemática presente. Faz-se necessário isto porque os diversos pleitos para a delimitação de terras quilombolas e o alcance da cidadania plena somente será possível mediante uma análise

específica da história, memória e acesso aos direitos dos diferentes grupos étnico-raciais que se autoidentificam como remanescentes de quilombo.

Baseados em vários estudos entendemos que a “Lei Áurea” de 1888 e outras legislações marginalizaram o negro. As terras onde localizavam-se as comunidades negras foram cercadas ou desapropriadas, e seus moradores foram expulsos das terras escolhidas para viverem, mesmo quando adquirida por mecanismos legais, como inventários e testamentos dos antigos senhores, como no caso do Barão de Santarém e das famílias Riker e Wanghom, na região estudada.

### 2.3 Os conceitos de quilombos

Quilombo é um vocábulo de origem *bantu*. Os Bantu são provavelmente originários dos Camarões e do sudeste da Nigéria. Na África subsaariana, a categoria *quilombo* era utilizada para designar um acampamento guerreiro ou fortaleza na floresta, ou ainda os acampamentos de resistência nas guerras entre as etnias. O termo *quilombo*, importado pelos comerciantes portugueses para o Brasil, foi utilizado para batizar os povoados nos quais se concentravam os escravos fugidos das senzalas da escravidão.

Em todos os lugares do Brasil a escravidão foi sinônimo de resistência e a fuga configurava uma das formas mais utilizadas de resistência. Os focos insurgentes de reunião de escravos fugidos receberam diversos nomes: na América espanhola, *palenques* ou *cumbes*; na inglesa, *maroons*; na francesa: *grand marronage* (diferente da *petit marronage* que era fuga individual, geralmente temporária para forçar a negociação). “Hoje o termo quilombo foi ressignificado pelas comunidades e está relacionado a luta pelo território e a identidade dos remanescentes” (FUNES, 1995, p. 22).

O antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002, p. 74) destaca que a palavra “quilombo” está presente desde o período colonial, enquanto referência histórica, sendo trabalhada por diversos autores que “até os recentes trabalhos de Clovis Moura, de 1996”, operavam com o mesmo “conceito jurídico-formal de quilombo, um conceito que ficou, por assim dizer, frigidificado”.

Percebemos que, desde o final do século XVII, os cronistas registraram a resistência quilombola e, conforme a historiadora Silvia Lara (*apud* REIS e SILVA, 2009), a primeira vez que surgiu uma definição de quilombo foi em um regimento emitido pelo governador de Minas Gerais, em 1722.

Para cada negro preso “em quilombos formados distantes da povoação onde estejam acima de quatro negros, com ranchos e pilões, e modo de ali se conservarem [os

capitães do mato] recebiam vinte oitavas. Realmente, o governador não queria que houvesse dúvidas, apresentando (provavelmente pela primeira vez num documento oficial) uma definição clara do que era quilombo: mais de quatro negros com ranchos e pilões estão bem longe da amplitude e da força de Palmares [...].<sup>4</sup>

Apresenta-se assim os elementos definidores do conceito de quilombo que permaneceram presentes em sua definição mais clássica, disseminada pelos livros escolares:

Este conceito, composto de elementos descritivos, foi formulado como “uma resposta ao Rei de Portugal” em virtude de consulta ao Conselho Ultramarino, 1740. Quilombo foi formalmente definido como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (ALMEIDA, 2002, p. 47).

Cinco elementos fundamentais estão presentes nesta definição de 1740 e seguiram absorvendo os conceitos que o sucederam. O primeiro deles era a fuga. O quilombo esteve sempre associado a um grupo de escravos fugitivos. O segundo era uma quantidade mínima desses fugidos. Em 1722 eram mais de quatro negros, em 1740 o limite estabelecido era que passassem de cinco; com o passar do tempo esta quantidade foi sendo modificada conforme as conveniências das autoridades.

O terceiro elemento traduzia-se em uma localização marcada pelo isolamento geográfico, assentada em locais de difícil acesso, longe da civilização. Isto influenciou o aparecimento de uma vertente interpretativa que descreveu os quilombos como sobreviventes fora do mundo da produção e do mercado, ou marginais, isto é, à margem do domínio físico da *plantation*.

O quarto elemento reporta-se ao rancho, isto é, se havia moradia habitual ou eventual, consolidada ou não. E o quinto, a premissa “nem se achem pilões nele”. O pilão<sup>5</sup>, como instrumento produção de alimentos, retrata a autossuficiência e a capacidade de reprodução do sistema e de sua manutenção.

Encontram-se diversos quilombos que nos levam a relativizar esses cinco elementos, no entanto a existência destes quilombos não incorporou novos elementos à definição. Uma consulta às legislações provinciais do Império revela que apenas foi reduzido o número de integrantes necessários para caracterizar um quilombo. Se em 1740 a quantidade mínima deveria passar de cinco, no Maranhão em 1847 uma reunião de dois ou mais indivíduos com

---

<sup>4</sup> Regimento dos capitães do mato baixado por Dom Lourenço de Almeida, governador de Minas Gerais a 17 de dezembro 1722, na vila do Ribeirão do Carmo, mencionado por Lara (*apud* REIS; SILVA, 2009).

<sup>5</sup> Pilão é um recipiente de madeira utilizado para descascar cereais e triturar alimentos por meio de batidas sucessivas, muito comumente encontrado nas comunidades rurais brasileiras, incluindo as quilombolas.

casa ou rancho já constituía quilombo<sup>6</sup>. Mantiveram-se os mesmos cinco elementos definidores, deixando de lado qualquer possibilidade da existência autônoma produtiva atinente aos grandes proprietários.

## 2.4 Os quilombos e a Constituição de 1988

A definição de quilombo desapareceu na legislação da República. Aparentemente imaginou-se que com a abolição da escravatura o quilombo perderia sua razão de existir e simplesmente desapareceria. Há uma lacuna jurídica nos textos constitucionais sobre a relação entre os ex-escravos e a terra.

Entretantes, o quilombo volta à cena legislativa na Constituição de 1988, e surgiu como sobrevivência do passado, como remanescente, uma sombra do que já existiu, um resquício do que passou, um conceito, como afirma Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002), “frigorificado”.

Já em contradição com a representação passadista e congelada na imagem colonial sobre os quilombos, o cronista Tavares Bastos, em *O Valle do Amazonas*, editado em 1866, registrou a existência de grupos de escravos fugidos no Baixo Amazonas, que permanecem ainda hoje na região (a exemplo das comunidades negras do Pacoval, Curuá, Cuminá e Trombetas), cuja economia, apesar de voltada para subsistência, produzia:

[...] um excedente comercializado com regatões ou vendido na cidade a “pessoas certas”. [...] Através da relação comercial, os mocambeiros [...] Inseriram-se no ambiente local e assumiram importância econômica no abastecimento do mercado regional, como produtores de gêneros agrícolas e extrativos. Quando procura-se tabaco, pergunta-se logo: quer do mocambo? É o melhor (FUNES, 1996, p. 482).

Destaca-se também a existência de famílias de escravos em vez do escravo individualizado. A unidade familiar leva-nos à idealização de um sistema produtivo próprio que conduz ao “acamponesamento”, concomitante ao processo de desagregação das fazendas de algodão e cana de açúcar e a decorrente diminuição do poder coercitivo dos grandes proprietários. Este sistema de produção, baseado no trabalho familiar e na cooperação entre diferentes famílias, está estreitamente vinculado ao deslocamento conceitual de quilombo, de acordo com sua compreensão contemporânea.

Estes elementos embasaram a desconstrução do conceito tradicional de quilombo cravado como verdadeiro e pacificado em nosso senso comum como sua mais coerente

---

<sup>6</sup> Lei 236, de 20 de agosto de 1847, sancionada pelo presidente da província do Maranhão, Joaquim Franco de Sá (ALMEIDA. 2002).

definição. Vimos que o isolamento geográfico não se sustenta após uma análise mais acurada. As comunidades do Baixo Amazonas mantiveram um forte vínculo comercial com a sociedade colonial, conforme trabalho protocolado por Funes (2003, p 23) no INCRA:

A sobrevivência e a reprodução dos mocambos na Amazônia não depende apenas de sua interação com o meio ambiente, e de sua organização interna, mas também de uma rede de relações e solidariedade tecida pelos mocambeiros, que garantia sua inserção no mercado local e a interação com a sociedade escravista.

Ademais, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002), estudando o quilombo de Frechal, no Maranhão, encontra “um quilombo constituído a cem metros da casa-grande”. Este fato quebra a dicotomia quilombo-*plantation*, que nos remeteria a entendê-lo como oposição à *plantation* e fora dos limites da grande propriedade senhorial. Nas fontes documentais e arquivísticas, há indícios da ideia de quilombo como processo autônomo, quando declinavam os preços no mercado internacional dos produtos do sistema da monocultura agroexportadora. Este quadro favorecia situações de autoconsumo e de autonomia, apesar da pouca distância da casa-grande.

Observamos assim que uma definição estável para *quilombo*, imóvel no tempo e no espaço, não é suficiente para compreender a complexidade e a diversidade existentes, mesmo na sociedade colonial, nos elementos que representaram a resistência a todas as formas de escravidão, seja ou não conformada pela mão de obra gratuita, mantida pela força bruta ou negociação, isto é, conformada pela pauperização forçada pelo acamponesamento da mão de obra escrava após a abolição.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA), buscando nortear a aplicação do artigo 68 do ADCT, divulgou, em 1994, um documento elaborado pelo Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais no qual se define o termo *remanescente de quilombo* da seguinte forma:

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar (O'DWYER, 1995, p. 47).

Assim, entende-se as comunidades remanescentes de quilombo como grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade. É necessário compreender que a autodefinição de uma identidade étnica é um processo dinâmico e não reducionista, que independe de elementos materiais ou traços biológicos distintivos. A identidade étnica de um



grupo é a base para sua forma de organização, de sua relação com os demais grupos e de sua ação política na defesa de seus direitos.

Para uma melhor compreensão sobre a questão das comunidades remanescentes de quilombos, faremos a seguir um breve histórico sobre a legislação produzida no período após a Constituição Federal de 1988, acompanhado de alguns comentários. A legislação não é o cerne da questão desenvolvida neste estudo, mas cabe, ao menos, a citação dos decretos relacionados ao assunto para que o leitor atente para as questões jurídicas relacionadas e possa, ele mesmo, aprofundar-se nesse âmbito particular.

Na Constituição Federal de 1988, o artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias Constitucionais prescreve: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

São também considerados como indissociáveis a este artigo os seguintes parágrafos do artigo 215 do texto constitucional:

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional;

[...]

§ 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscência históricas dos antigos quilombos (BRASIL, 1988).

Estes artigos não foram simplesmente uma concessão do Poder Legislativo às comunidades remanescentes de quilombos, categoria jurídica que apareceu pela vez primeira no ordenamento jurídico brasileiro com a Carta Magna de 1988. Nos meandros da construção e da redação final dos referidos artigos, houve pressão e mobilização do movimento negro organizado, das comunidades negras que buscavam seus direitos de cidadania e da ABA, através do GT que à época congregava as pesquisas acerca das comunidades negras rurais.

Após a Constituição, o primeiro tratamento legislativo sobre o assunto adveio com o Decreto 3.912, de 10 de setembro de 2001, que regulamentou as disposições constitucionais, prevendo o processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas. No parágrafo único do artigo 1º deste Decreto, constou que: “Para efeito do disposto no caput, somente pode ser reconhecida a propriedade sobre as terras que: I- eram ocupadas por quilombos em 1888; e estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988” (BRASIL, 2001).

Este decreto foi amplamente questionado pelo movimento negro e por cientistas sociais que consideraram um retrocesso em relação ao artigo 68 do ACDT, pois só seriam

reconhecidas comunidades estabelecidas em um mesmo lugar há mais de 100 anos. Esse decreto desconsidera, por exemplo, as movimentações advindas da resistência aos conflitos agrários e expulsões ocorridas no período pós-abolicionista, além de não possibilitar a atualização histórica do conceito de quilombo.

O absurdo do Decreto 3.912/2001 revelou-se bem mais estrondoso quando as comunidades quilombolas se viram na condição de ter que provar documentalmente que residiam numa determinada área de quilombo desde 1888. Na verdade esta prova documental, mesmo que tentada, era impossível de ser coletada. O governo brasileiro, após a proclamação da República, determinou que deveriam ser destruídos, de acordo com Treccani (2006, p. 114), “todos os papéis, livros e documentos existentes nas repartições do Ministério da Fazenda, relativos ao elemento servil, matrículas dos escravos, dos ingênuos, filhos livres das mulheres escravas e libertos sexagenários”. Era um absurdo exigir tal prova aos remanescentes de quilombo visto que o Estado havia “desaparecido” com os referidos vestígios.

Outra exigência impraticável era a de que as comunidades teriam de comprovar que estavam nas terras na data da aprovação da Constituição Federal (5 de outubro de 1988). Outro absurdo, quando se pensa, por exemplo, que uma comunidade por razão de conflito com fazendeiros poderia ter sido expulsa e, por isto, não estar ocupando as suas terras naquela data.

O Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, revogou o Decreto 3.912/2001. Trata do mesmo assunto, porém possui uma ótica mais afinada com o dos movimentos sociais envolvidos no processo e traz regras mais específicas e definidoras da forma de identificação das comunidades remanescentes de quilombos, senão vejamos:

Art.2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência a opressão histórica sofrida.

§ 1º Para fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física e social, econômica e cultural.

§3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

O Decreto 5.051, de 19 de junho de 2004, veio ao encontro do mencionado no parágrafo anterior ao convalidar a aceitação pelo Brasil da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 17 de junho 1989, referente à autodefinição dos povos indígenas e tribais, apensa ao texto do decreto. Destaca-se entre os critérios estabelecidos na Convenção como definidores de comunidades remanescentes de quilombo a autodefinição pelas próprias comunidades relacionadas, além da preservação do modo de vida originário.

A Convenção da Organização Internacional do Trabalho reconhece o direito dos povos autóctones e originários de assumirem o controle de suas instituições e formas de vida, e de manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro dos Estados onde residem. Esta Convenção é muito utilizada na defesa dos direitos indígenas e quilombolas em diferentes espaços e contextos, tornando-se um verdadeiro escudo para os interesses dos chamados “povos tribais”, segundo a denominação presente na Convenção. Ela visa assegurar aos membros dessas populações o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população. Acreditamos que sua força reside fundamentalmente na consideração da consciência indígena e tribal, incluindo na categoria “tribal” os quilombolas, para localizar os grupos detentores de direitos específicos em decorrência de sua diferenciação étnica em relação à sociedade nacional.

## **2.5 Tornar-se quilombola**

O poder simbólico é um poder de fazer coisas com palavras [...]. É um poder de consagração ou de revelação, um poder de consagrar ou de revelar coisas que já existem. [...] como uma constelação que começa a existir somente quando é selecionada e designada como tal, um grupo – classe, sexo, religião, nação – só começa a existir enquanto tal, para os que fazem parte dele e para os outros, quando é distinguido segundo um princípio qualquer dos outros grupos, isto é, através do conhecimento e do reconhecimento (BOURDIEU, 1990, p. 167).

O poder simbólico se dá no campo das relações, disputas, confrontos de perspectivas, sentidos, escolhas, nas ideias e na ação dos indivíduos e grupos. Nesse sentido os remanescentes de quilombos de Santarém vivenciam uma experiência de poder simbólico, por meio da reivindicação coletiva por autodenominação e autodeterminação, produzindo um processo de empoderamento discursivo, político e social.

Esse poder emerge com a consciência de direitos, com a referência à Constituição de 1988. Durante o período da pesquisa, pudemos confirmar essa percepção e esse entendimento

no Encontro de Raízes Negras que celebrava os 30 anos do movimento quilombola no Baixo Amazonas. O encontro aconteceu no quilombo de Pacoval, município de Alenquer<sup>7</sup>.

A mesa de abertura do encontro referia-se aos 30 anos do movimento quilombola. Neste momento, dona Maria da Cruz, “Cruzinha”, fez uma fala na qual ela discorria sobre as origens do movimento. Destacava que os quilombolas eram muito perseguidos pela Polícia Federal, “que a polícia batia no negro e afundava a sua canoa”. Afirmou que, “quando souberam que a Constituição lhe dava direitos, fundaram a ARQMO (Associação dos Remanescentes de Quilombo de Oriximiná) em 1989. Nosso objetivo era titular as terras, queríamos ser donos da terra”.<sup>8</sup>

Nesse histórico, falou que tiveram apoio de “professores e pesquisadores que passaram por lá”. A partir de então foram fazendo intercâmbios com outros movimentos sociais e participando de vários eventos sobre direitos. Assim, em 1990, “participamos do Tribunal dos Povos da Floresta na França”. Quando voltaram do encontro, “a briga se acirrou com a Alcoa, isso em 1991. Tivemos apoio da Igreja Católica e do CEDEMPA” (Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará). Já em 1992, as lideranças foram para a Holanda participar do Tribunal das Águas, sendo que “tudo isso fortaleceu a luta”.

Depois disso, em 1995, “o movimento conseguiu titular o território de Boa Vista no Trombetas, sendo o primeiro território titulado no Brasil”. Em 1996, conseguiram titular os territórios de Água Fria e Pacoval. Em 1997, foi a vez de Erepecurú e em 2003 foi titulado, parcialmente, o Alto Trombetas<sup>9</sup>.

Ainda durante o encontro no quilombo Pacoval, seu Elias Vasconcelos<sup>10</sup>, liderança histórica do movimento negro em Santarém, afirmou que tudo começou com o Encontro de Raízes Negras em 1988. Neste primeiro encontro, os negros e negras da região conheceram seus direitos e a partir daí foram visitando e animando as comunidades. “Naquela época

---

<sup>7</sup> O encontro de raízes negras, acontecido em 2018 no quilombo de Pacoval em Alenquer, é uma tradição para o movimento negro e quilombola. Participam integrantes de quilombos de vários municípios e entidades de vários estados da Federação. O evento ocorre a cada dois anos e o próximo será no município de Óbidos.

<sup>8</sup> Dona Maria da Cruz, conhecida como Cruzinha, é uma das primeiras e principais lideranças do quilombo de Pacoval. Professora aposentada é considerada a memória da luta pela terra de quilombo.

<sup>9</sup> No território Alto Trombetas, subdividido em I e II, encontramos o lago Erepecu (originalmente chamado de Aripecu ou Arapicu, o qual não deve ser confundido com o rio Erepecuru), que se destaca por sua riqueza em termos de recursos naturais. Constitui um dos locais privilegiados de ocupação quilombola no entorno do rio Trombetas. Nos arredores deste, variados agrupamentos de remanescentes dos quilombos se organizaram, seja nas suas margens, seja em lagos adjacentes, assim permanecendo até os dias de hoje, em função da significativa importância deste lago para a economia doméstica agroflorestal dos quilombolas ali residentes (SILVA NETO, 2014).

<sup>10</sup> Seu Elias, deferenciado por todas as lideranças do movimento quilombola que estavam no Encontro Raízes Negras como o articulador em Santarém do movimento quilombola em seu início, foi responsável por fazer a ligação entre o movimento de Oriximiná com o de Santarém e Belém.

éramos 6 comunidades, agora somos 12”. Todo esse processo culminou com a criação da FOQS em 2006.

A Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS) foi criada com o objetivo de assessorar as 12 comunidades quilombolas de Santarém e desde então acompanha todos os processos de organização das comunidades, sendo assessorada por uma organização não governamental (ONG) chamada Terra de Direitos.

Arruti nos ajuda a compreender esse processo a partir do conceito antropológico de etnogênese:

As fronteiras entre quem é e quem não é da comunidade, quase sempre muito porosas, passam a ganhar rigidez e novos critérios de distinção, genealogias e parentesco horizontais passam a ser recuperados como formas de comprovação da inclusão ou não de indivíduos na coletividade. Ao mesmo tempo, a maior visibilidade do grupo lhe dá uma nova posição em face do jogo político municipal, e por vezes, estadual. Enfim, a adoção da identidade de remanescente por uma determinada coletividade, ainda que possa fazer referência a uma realidade comprovável, é, com muito mais força, a produção dessa própria realidade (ARRUTI, 1997, p. 23).

Para Arruti (1997), o processo de assunção da identidade de *remanescente de quilombo* teve início com a disputa por recursos (normalmente traduzidos em termos territoriais), e só então, concomitantemente ou ainda mais tarde, quando o instrumento de luta privilegiado passa a ser o artigo 68 do ADCT, as questões de cultura e origem comum emergem, passando a ser plenamente tematizadas pela comunidade e tornando-se objeto de reflexão para o próprio grupo.

Voltando à abertura do Encontro de Raízes Negras que participamos no decorrer da pesquisa, tivemos as falas da mesa entrecortadas pela apresentação de uma negra, Alessandra Caripuna, que empresta o seu nome para um coletivo de juventude negra que atua na UFOPA. A família dela é moradora do Pacoval, sendo que sua mãe fora uma grande liderança da comunidade e da dança do Marambiré<sup>11</sup>. Ela apresentou uma dança que homenageava uma negra africana que fundou o bairro de Luanda em Alenquer.

Estes elementos me fazem lembrar de nossas visitas de pré-círculo ao quilombo de Murumuru e Murumurutuba, quando Henrique Bentes, estudante presidente do Coletivo de Estudantes Quilombolas (CEQ) e liderança comunitária, afirmava que ali “a descendência é da África e que todos são parentes. Eu, por exemplo, tenho parentes no Arapemã, Murumuru e Murumurutuba, e não tem problema nenhum. Mesmo com quem não é quilombola como nós, eles nos respeitam”.

---

<sup>11</sup> Trata-se de uma manifestação de devoção religiosa onde mistura-se dança e música. Foi introduzida em Alenquer pelos escravos fugidos de Santarém.

Para Nirson Medeiros da Silva Neto (2014, p. 75), em seu Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural do Território Quilombola Jamari/Último Quilombo, território atualmente correspondente ao Alto Trombetas II, no município de Oriximiná:

[...] o processo de reconstrução identitária não apenas rotinizou uma categoria atributiva, mas também conferiu-lhe novos significados, diversos do originalmente adotado pelo texto constitucional fortemente influenciado por um esquema interpretativo herdado de documentos jurídicos do período colonial e de historiografias a respeito da resistência dos negros ao sistema escravista no Brasil.

É simultaneamente ao processo de descoberta dos direitos que aquelas fronteiras, sempre tão porosas e atravessadas pela “mistura” e pelo “sincretismo”, mudam de consistência, que o arranjo político interno às comunidades passa por transformações no sentido de uma formalização e que a relação com a memória e com as “tradições” também passa por profundas transformações (ARRUTI, 1997, p. 27).

Em entrevista com seu Elias Vasconcelos<sup>12</sup>, esta liderança comunitária se reportou à construção do movimento quilombola em Santarém, falando sobre a importância das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), movimento da Igreja Católica, e do quanto essa organização foi fundamental no despertar da luta negra na região. Contou-nos ainda na entrevista sobre seu trabalho de articular o movimento negro de Oriximiná com o de Santarém e o CEDENPA (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará) em Belém.

Nesse processo a principal missão era de andar pelas “localidades onde tinha negro”, naquela época eram apenas seis localidades reconhecidas como de remanescentes da escravidão. Disse que os nomes das comunidades vieram depois que o movimento das CEBs passou por lá e que a denominação *quilombolas* veio do “pessoal de Belém”, pois o “pessoal do Daniel de Oriximiná sempre falou em *mocambo*”, portanto não em *quilombo*.

A “plasticidade identitária” formadora desses grupos permite, efetivamente, que eles “resgatem”, “recuperem” elementos substantivos de identidade que passam a integrar seus processos de emergência, mas como “matérias-primas” que precisam ser manufaturadas pelas forças mobilizadas no seu interior, na forma de desejos coletivos (ARRUTI, 1997).

Agora falando mais especificamente do cenário pesquisado, os quilombos de Santarém são parte dessa engrenagem que interliga a África aos quilombos, na fronteira com as Guianas, passando pelos rios Trombetas, Curuá e Erepecuru. O pesquisador Eurípedes Funes já destacava a importância dos quilombos de Saracura e Arapemã, duas ilhas planas em frente à cidade que, conforme suas pesquisas, “serviam de apoio aos quilombolas tanto no processo

<sup>12</sup> Entrevista concedida em 27 de novembro de 2018.

de fuga, quanto no estabelecimento de vínculos destes com a sociedade escravocrata, em particular de Santarém, para compra de produtos necessários à sua subsistência e abastecimento do mercado local” (FUNES, 1995, p. 2).

Soma-se àquelas o Bom Jardim, uma comunidade que se constituiu de maneira particular, “a poucos metros da casa grande”, a partir da terra doada – o sítio Bom Jardim – em testamento pela senhora Maria Joaquina da Silva Ferreira a seus escravos, em 1807, os quais ficariam livres, todavia, apenas após a morte de seu marido, José Francisco Ferreira, quando se tornou efetiva também a doação, o que ocorreu somente em 1876.

O Bom Jardim fica em terra firme, ao lado de outras comunidades negras: Murumurutuba, Murumuru, Tiningú e Ituqui, descendentes dos quilombos que ali se constituíram no século XIX. Contudo, apesar de sua relativa proximidade ao centro urbano de Santarém, diversos autores têm destacado a importância estratégica destas comunidades quilombolas no que concerne à resistência ao sistema escravista e à reprodução dos mocambos maiores que surgiram nos altos dos rios Trombetas, Curuá e Erepecurú, haja vista que serviram de base para a formação territorial dos quilombos mais distantes, além de darem origem aos agrupamentos negros que até a atualidade se encontram no local.

Os quilombos de Santarém eram semelhantes aos da maioria existentes no Brasil escravista, com a presença de poucos quilombolas que resistiram às medidas punitivas no final do século XIX. Serviam de abrigo para aqueles que buscavam romper com a ordem escravista, resistir à violência, ocupando espaços que se configuraram em territórios de negros, afro-amazônicos. A referência aos quilombos do Ituqui, Tiningú, Una e Urucurituba em várias fontes, mencionadas em documentos históricos como jornais e correspondências, confirma a existência dessas “paragens menores” que deram suporte aos mocambos situados em locais mais distantes, como aqueles que estavam acima das cachoeiras do rio Trombetas. Na busca destes espaços, os mocambeiros constituíram um itinerário, cujos lugares assumem uma “dimensão simbólica que os fortalecem em suas identidades” (FUNES, 1995 p. 68.).

Atualmente, o município de Santarém possui 12 (doze) comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares, a saber, Arapemã, Bom Jardim, Saracura, Murumuru, Maicá, Nova Vista do Ituqui, São José do Ituqui, São Raimundo do Ituqui, Murumurutuba, Patos do Ituqui, Pérola do Maicá e Tingu, sendo que as 04 (quatro) primeiras possuem Portaria da Presidência do INCRA reconhecendo seus territórios tradicionais. As demais se encontram em processo de regularização fundiária mais ou menos adiantado, segundo informa a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP, 2018) em seu sítio eletrônico que monitora os processos de titulação de terras de quilombo no Brasil.

Uma das principais propriedades escravistas no município de Santarém era o engenho Taperinha, pertencente ao Barão de Santarém, que possuía o maior plantel de escravos da região, num total de 56 cativos<sup>13</sup>.

As comunidades quilombolas de Santarém apresentam condições especiais no que tange à ocupação das terras de uso comum, pois a apropriação de recursos naturais perpassa por fatores étnicos, históricos, políticos e econômicos. São experiências de acesso à terra, uso comum do meio natural, formas de trabalho coletivo (como o puxirum<sup>14</sup>) e com base na unidade familiar, que secularmente marcaram as culturas dessas comunidades. A pecuária sempre foi uma atividade desenvolvida nessa região desde o século XIX, no entanto, a convivência dessas comunidades quilombolas com os antigos criadores sempre fora mediada por uma relação equilibrada que não implicava a apropriação das terras de negros, nas quais se desenvolvia uma pequena agricultura, o fabrico de farinha, a criação de algumas cabeças de gado, a coleta do açaí e a pesca. Uma produção destinada ao mercado local.

Todavia, o modo de vida dessas comunidades, sua relação com a terra e o direito a ela foram sendo usurpados com a chegada da especulação fundiária, representada em um primeiro momento pela pecuária e, atualmente, pela lavoura extensiva de soja, em menor escala de milho e arroz, cultivos que até então não faziam parte daquele cenário que hoje, no entanto, foi brutalmente transformado pelo uso indevido das áreas de várzeas e pelos grandes desmatamentos, o que conseqüentemente ocasionou o encolhimento das terras dos quilombolas que ali vivem há mais de um século. Um processo de ocupação desordenado e desastroso, tanto para as populações tradicionais quanto para a natureza, e que retrata bem a lógica destes novos empreendimentos (geralmente conduzidos por migrantes de outras regiões do Brasil, procedentes do fluxo migratório Sul-Norte) em relação ao meio ambiente, ao uso e valor da terra, amparados pelas políticas de incentivos governamentais, em todas as esferas.

Soma-se às pressões fundiárias as precárias condições de vida dos comunitários. Em 2013, o Projeto Economia Solidária e Etnodesenvolvimento, do Ministério do Trabalho e Emprego (2013), organizou uma pesquisa qualitativa em nove (9) comunidades de Santarém, a saber: Arapemã, Bom Jardim, Murumuru, Murumurutuba, Nova Vista, São José, São Raimundo, Saracura e Tingu. O relatório desta pesquisa gerou dados que sinalizam para a precariedade da situação de vida que as comunidades quilombolas de Santarém vivenciam no seu cotidiano.

---

<sup>13</sup> Murumuru. Relatório Antropológico. Marcia Malheiros, pesquisa e texto; Eliane O'Dwyer, coordenação geral. In: Inca 2010.

<sup>14</sup> Trabalho coletivo, em formato de mutirão, muito típico das comunidades quilombolas da Amazônia, mas também presente entre remanescentes de quilombos de outras regiões do Brasil.



Em relação à principal fonte de renda, no universo amostral de 780 pessoas que responderam a esta pergunta, 47,9% declararam que a principal fonte vem de programas governamentais. Já em relação à faixa de renda pessoal, das 790 pessoas que descreveram sua realidade, observamos que 57% declararam que estão vivendo com menos de um (1) salário mínimo.

Além disso, podemos perceber que em relação à existência de algum tipo de rendimento, a pesquisa entrevistou 1.396 pessoas que declararam sua situação, das quais 664, ou seja, 47,6% estão vivendo sem nenhum tipo de rendimento monetário. Além disso, podemos ver que 795 pessoas declararam em que tipo de atividades trabalham – a pesca, como imaginado, ocupa o primeiro lugar com 43,9% das respostas. Tivemos 1.881 declarações sobre trabalho, das quais 57,2%, no período da pesquisa disseram não estar trabalhando. Em relação ao grau de estudo a pesquisa revelou 1.795 declarações, das quais 67% dizem ter o fundamental incompleto.

Vale ressaltar ainda que as comunidades não possuem sistemas de saneamento básico, os sanitários existentes nas comunidades possuem estruturas rústicas, retrete<sup>15</sup>, prejudicando a higiene corporal. A água usada para os afazeres domésticos, higiene pessoal, beber e cozinhar alimentos é proveniente de poços de cacimba e igarapés aparentemente límpidos. A qualidade da água é definida por conhecimento, contudo, as perfurações hídricas não atendem às condições ideais de segurança sanitária, pois muitas vezes são feitas próximas às latrinas. O igarapé, outra fonte de água dos quilombos, também atende às necessidades de consumo dos moradores, além de servir como ponto de encontro e práticas lúdicas após os afazeres diários.

Assim seguimos, remando do igarapé do Iaiá num caminho tortuoso, cheio de furos, marcados por conflitos internos e externos até a rodovia Curuá-Una, local de chegada dos primeiros cearenses, fazendeiros, grileiros, mais recentemente os sojeiros, sempre em busca do porto seguro da Portaria de Reconhecimento e Delimitação da Comunidade Quilombola. Evidentemente que “porto seguro” é uma metáfora, pois as dificuldades e os conflitos para as comunidades quilombolas se agudizam nesse contexto de avanço da fronteira agrícola. O contraponto a esse avanço é o território coletivo e a coesão das comunidades. Nesse momento entra em cena a Justiça Restaurativa como uma forma dialógica e cooperativa de gestão de conflitos que acreditamos também apresentar um potencial para gerar processos de fortalecimento dos laços sociais e do espaço comunitário.

---

<sup>15</sup> Construção reservada no fundo do quintal, que consiste em uma fossa aberta com um pequeno buraco utilizado como sanitário.

Os quilombos de Murumuru e Murumurutuba situam-se em um território a aproximadamente 45 km da sede do município de Santarém, aonde chegamos por meio da rodovia PA-370 (Santarém/Curuá-Una). Nem sempre foi assim, pois durante muito tempo só se chegava ao Murumuru e Murumurutuba pelo rio, desde a confluência do Amazonas e Tapajós, na altura da cidade de Santarém, seguindo-se até as águas do igarapé Maicá e do igarapé Yayá, patrimônios naturais das comunidades.

Figura 2 – Mapa de localização das comunidades quilombolas de terra firme (Bom Jardim, Murumurutuba, Murumu e Tiningú)



Fonte: Folhes (2007).

Hoje os quilombolas reivindicam direitos territoriais e étnicos com base em uma origem comum referente aos negros escravizados fugidos da Tapera Velha (fazenda Taperinha) e da trajetória histórica de resistência coletiva e autônoma na terra, por meio da agricultura, da pesca e do extrativismo.

Apesar de a administração municipal localizar as comunidades na região do Planalto Santareno, o território delas alcança dois ambientes diferenciados: a terra firme (as terras mais altas, que não são inundadas) e a várzea (a planície inundada periodicamente de dezembro a março). A área de várzea é considerada pelos quilombolas uma “reserva em disputa” na medida em que ali ocorre abundante presença de fauna e flora nativas, sendo considerada por alguns moradores como “terra da União”; assim, é tida como terra coletiva de responsabilidade do governo federal, o que tem gerado disputas nas terras de várzea em torno do açaí nativo e dos portos dos pescadores. Há também a criação na várzea de gado, que na época da vazante são deslocados para os chamados retiros que, dependendo da forma da passagem, geram conflitos.

A presença de fazendeiros está relacionada aos grandes projetos para a Amazônia, ao plano de Integração Nacional que se materializou na construção da rodovia Santarém/Curuá-Una e da rodovia Cuiabá-Santarém (BR-163), iniciada nos anos 1960 e ligada à Transamazônica, além da hidrelétrica de Curuá-Una. Tais empreendimentos aceleraram a ocupação e urbanização do município e conseqüentemente a pressão de pecuaristas, madeireiros e, mais recentemente, dos sojeiros sobre os recursos naturais e a população local.

O acesso às comunidades ocorre predominantemente pela rodovia Santarém/Curuá-Una (PA-370). Os ramais interligam as comunidades Murumuru, Murumurutuba e Tiningú. Todas essas comunidades mantêm laços de parentesco e memória oral da história quilombola. Ao fundo dos territórios quilombolas há uma comunidade indígena denominada Açaizal que faz referência à histórica presença da etnia Munduruku na região. Circundando ainda esses territórios temos a presença das comunidades São Francisco da Cavada, que também se identifica como indígena, e Ipaupixina, que mais recentemente iniciou a mobilização étnico-territorial com base nos direitos constitucionais assegurados aos povos indígenas no Brasil.

Todas essas comunidades tradicionais têm como vizinhos fazendeiros dedicados à pecuária extensiva e sojeiros – que, apesar de serem assim conhecidos localmente, são plantadores de grãos, que incluem a soja, o milho e, em algumas fazendas, na entressafra das outras culturas agrícolas, o conhecido feijão manteiguinha de Santarém. Assim, há uma série de ameaças aos territórios tradicionais devido à expansão da produção de grãos, à presença da empresa norte americana Cargill e à construção de novos portos graneleiros no Maicá, aprovada recentemente pela Câmara Municipal de Santarém.

### 3 JUSTIÇA RESTAURATIVA E AS INTERVENÇÕES REALIZADAS JUNTO ÀS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SANTARÉM

#### 3.1 Breves anotações sobre a justiça restaurativa

No livro “Trocando as lentes”, Zehr (2008) considera a Justiça Restaurativa como um paradigma, uma lente, a qual nos permite compreender o fenômeno da justiça de uma forma mais humanizada. Tal paradigma determina como compreendemos a realidade, como determinamos o certo e o errado, bem como o que podemos fazer para corrigir o malfeito. Em nosso caso, a troca de lentes aconteceu diversas vezes durante o acompanhamento dos casos. Nossa “bússola” garantiu a navegação por diversos furos ou igarapés<sup>16</sup> e observar várias possibilidades.

A Justiça Restaurativa engloba sob sua denominação práticas diferentes para a composição dos conflitos. Além dos círculos de construção de paz (*peacemaking circles*), metodologia que utilizamos na etapa de intervenção desta pesquisa, existem ainda outros tipos de processos decisórios, como a mediação vítima-ofensor e as conferências de grupo familiar, para citar apenas os principais. Desta forma, o modelo restaurativo permite práticas diferentes a fim de, justamente, não estabelecer padrões ou impor a utilização de determinada metodologia em contextos em que ela não seja a alternativa mais adequada.

Assim, a Justiça Restaurativa segue aberta a novas possibilidades metodológicas que demonstrem, em cada caso, atender melhor às necessidades dos participantes e aos valores fundantes da filosofia restaurativa:

[...] pois ela, na realidade, mais se aproxima de um conjunto de princípios e valores que configuram, portanto, uma filosofia ou, como tenho preferido dizer, um modo de imaginar a justiça que se relaciona mas não se confunde com os procedimentos e tecnologias utilizados para se administrar conflitos a partir de uma perspectiva restaurativa. Aliás, algumas das mais importantes referências teóricas neste campo, como John Braithwaite (2002), têm insistido na existência de concepções e práticas restaurativas de justiça em contextos socioculturais e conjunturas históricas bem diversos e até temporalmente anteriores àqueles que são acentuados na literatura mais corrente que trata sobre o assunto (SILVA NETO, 2018, p. 65).

Dessa feita, o nosso caminho foi orientado pelo livro *The little book of restorative justice*, no qual Howard Zehr definiu a Justiça Restaurativa pelo que ela não é. Apresentaremos esses pontos, pois consideramos necessário realizar um contraponto capaz de

---

<sup>16</sup> No contexto amazônico furos ou igarapés significam o percurso de um rio ou canal, podendo ser um estreito ou pequeno canal entre duas ilhas, ou entre uma ilha e a terra firme. São conhecidos por permitirem passagem a embarcações pequenas por possuírem pouca profundidade, mesmo assim são importantes vias de transportes na Amazônia.

estabelecer uma distinção e demarcar fronteiras com relação a outros modelos de administração de conflitos.

Segundo Zehr (2012), primeiramente, é importante lembrar que (1) o perdão e a reconciliação não são obrigatórios e nem configuram o objetivo final de um ritual relacionado à justiça restaurativa, como muitos podem imaginar. Para o autor a justiça restaurativa oferece um contexto em que isso pode ocorrer, mas não é obrigatório; assim, perdoar e reconciliar-se com o outro fica a cargo das partes.

Zehr também defende que (2) a justiça restaurativa é mais que simplesmente mediação, pois trata-se de uma filosofia de justiça. E mesmo que em um encontro restaurativo possa ocorrer mediação, de acordo com o autor, este não seria o melhor termo para definir o procedimento. A justificativa do autor para explicar isso é que em uma mediação presume-se que ambas as partes em conflito atuam em um mesmo nível ético, muitas vezes com responsabilidades partilhadas, e podem participar de um processo de negociação relativamente paritário, mediado por um terceiro imparcial. Em uma situação restaurativa em sentido estrito, ao contrário, por existir violência e danos, as relações no princípio apresentam disparidades que precisam ser enfrentadas ao longo do processo.

A Justiça Restaurativa (3) não visa reduzir a reincidência ou as ofensas em série. Todavia, o autor admite que muitos programas, para se promoverem, trabalham com categorias como o fator “reincidência”. Para Zehr (2012), a diminuição da criminalidade é um “subproduto” da justiça restaurativa. Destaca nesse livro que a Justiça Restaurativa (4) não é um programa ou projeto específico. O autor admite, neste ponto, que existem programas com desenhos e propostas muito diferentes promovendo a justiça restaurativa e propõe uma metáfora que nos acompanha desde então: “a justiça restaurativa não é um mapa, mas seus princípios podem ser vistos como uma bússola que aponta na direção desejada” (ZEHR, 2012, p. 21).

Ensina-nos Zehr que a Justiça Restaurativa (5) não foi concebida para ser aplicada exclusivamente a ofensas comparativamente menores ou ofensores primários. Ele defende que, embora pareça ser mais fácil angariar apoio da comunidade para programas que atendem casos de menor gravidade, as experiências têm demonstrado que a justiça restaurativa pode ser mais benéfica em casos mais graves.

A origem de muitas práticas restaurativas está relacionada aos povos originários. Conforme Zehr (2012), a justiça restaurativa deve muito às tradições de povos autóctones norte americanos e da Nova Zelândia. Nas palavras do autor: “suas raízes são tão antigas quanto a história da humanidade” (ZEHR, 2012, p. 22). Todavia, (6) não se restringe às

experiências de justiça que são vivenciadas por e foram aprendidas com estes povos e comunidade tradicionais.

Para o autor, a (7) justiça restaurativa não é uma: “panaceia nem necessariamente um substituto para o processo penal”. Sendo assim, “não é de modo algum resposta para todas as situações. Nem está claro que deva substituir o processo penal, mesmo em um mundo ideal” (ZEHR, 2012, p. 22).

Zehr considera que as abordagens restaurativas poderiam ser usadas conjuntamente às sentenças de prisão. Sua crítica não é dirigida à prisão em si, enquanto instituição, mas ao uso abusivo do aprisionamento por sociedades como a norte-americana. Em sua visão, se a justiça restaurativa fosse utilizada de forma consistente e coerente, o recurso ao aprisionamento seria reduzido.

Por fim, afirma que (8) a justiça restaurativa não é o oposto da justiça retributiva. O próprio autor parece acertar a bússola aqui: “apesar de minhas afirmações em obras anteriores, não vejo mais a justiça restaurativa como oposta à justiça retributiva” (ZEHR, 2012, p.23)

A partir desse entendimento podemos afirmar que a justiça restaurativa é, fundamentalmente, a proposta de um modelo alternativo de administração de conflitos, que tem por fim último *restaurar as relações* que foram prejudicadas pela emergência de um conflito, sendo mais importante o ato de restaurar do que o de punir.

Este tipo de justiça promove, portanto, o resgate de algumas práticas originalmente indígenas, consolidadas através de séculos. Uma dessas práticas diz respeito à formação de círculos decisórios em que membros da comunidade se reúnem a fim de discutirem os problemas em questão e os pontos que convergem para as possíveis soluções.

A justiça restaurativa está fundamentada sobre uma base teórica que privilegia o processo de protagonismo das partes em conflito, em detrimento de um terceiro, cujo papel atribuído seria o de decisão; e abre ainda a possibilidade de uma solução negociada entre os próprios envolvidos, com participação mais ativa da vítima, ofensor, comunidade, família ou de outras pessoas envolvidas na contenda (PALLAMOLLA, 2009).

O principal objetivo da justiça restaurativa, contrariamente ao sistema de justiça corrente, que se apoia no retributivismo e punição, é reparar as relações que foram atingidas pelo conflito. A reparação se estende, neste caso, para além das duas partes em disputa, podendo incluir também familiares, amigos, vizinhança e até mesmo a comunidade que possa ter sido afetada de alguma forma. A justiça restaurativa estaria mais preocupada, portanto, com os efeitos que restaram do incidente; por isso, presta maior atenção aos danos que a

vítima sofreu e que atingiram também a comunidade, ao mesmo tempo em que fomenta maior responsabilização do ofensor sobre sua atitude.

Durante o procedimento, as vítimas e os ofensores são convidados a negociar formas de reparação, e a comunidade envolvida pode tomar parte ativa no processo (PALLAMOLLA, 2009). Assim, é possível deduzir que, ao contrário do modelo de justiça comum, a vítima passa a ter um papel mais ativo no processo e não apenas a de fornecedora de provas.

Desse modo, se o modelo formal se coloca como um tipo de justiça que se prende ao passado, a algo que aconteceu e não poderia ser totalmente recuperado, a justiça restaurativa, diferentemente, se preocupa com o futuro, já que seu foco não é a punição, mas a restituição do tecido social rompido (MELO, 2005).

Ademais, a justiça restaurativa poderia ser entendida ainda como uma crítica dirigida ao modelo de justiça comum, já que propõe uma abordagem mais humana da justiça, afastada dos ritos e intervenções hierárquicas presentes nos procedimentos corriqueiros do sistema de justiça, excessivamente burocráticos e formais.

Sobre o procedimento da justiça restaurativa em si, é possível afirmar que, em mais de uma das metodologias restaurativas, ele é realizado no formato de um círculo. O fato de a intervenção acontecer a partir de uma disposição que coloca todos os presentes na mesma posição, já configura uma tentativa de romper com as hierarquias presentes nos demais rituais judiciais. Ali o infrator mais um mediador ou facilitador, que pode ser um membro treinado da comunidade, a vítima e às vezes mais pessoas da família ou comunidade, participam ativamente e coletivamente na construção de soluções para o problema (GOMES PINTO, 2005).

É necessário ressaltar também a necessidade de que todos os envolvidos assintam voluntariamente a participar do processo restaurativo, o que já estabelece por si só um tipo de compromisso ético diferenciado que caracteriza a justiça restaurativa e a distingue da ritualidade autoritária da justiça retributiva, baseada normalmente na imposição e na verticalidade das tomadas de decisão (CARVALHO, 2005).

A partir destas considerações gerais sobre os contornos básicos da justiça restaurativa, passemos agora às intervenções que foram objeto da presente pesquisa, pois, afinal de contas, é neste terreno que os círculos de restauração são regados.

Como se verá nas próximas páginas, conjuntamente aos comunitários de Murumuru e Murumurutuba, utilizamos uma metodologia de justiça restaurativa que se distingue por valer-se de processos dialógicos, inclusivos e paritários, como forma de estimular o desenvolvimento do respeito à alteridade, do reconhecimento mútuo e do senso de

responsabilização (individual e coletivo) com vistas a construir com as comunidades processos democráticos de tomadas de decisão em face a situações de conflito, nos casos especificados, vivenciadas no interior das comunidades.

### 3.2 Caso Murumuru

Figura 3 – Igarapé que marca a entrada do Quilombo de Murumuru



Fonte: VIEIRA, Maike. Murumuru, 2019.

Havíamos marcado o encontro com os comunitários de Murumuru às 08h30min. Saímos em direção ao quilombo com um certo atraso que acabou por se tornar habitual a nossa equipe de facilitadores e assistentes, que se necessitava se reunir antes do deslocamento às comunidades. A equipe era formada por estudantes da UFOPA que são estagiários da Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia: Heloina Maria dos Santos Cruz, estudante de direito e secretária da FOQS (Federação das Organizações Quilombolas de Santarém), Isabel Moura e Weverton Ruan Ferraz, estudantes de direito, o autor desta dissertação e sua companheira Tatianne Picanço, antropóloga, que naquele momento estava grávida da Vida Kumaruara, nossa filha mais nova, e o professor Nirson Medeiros da Silva Neto, orientador da pesquisa.

A chegada à comunidade de Murumuru ocorreu mediante a contumaz admiração com a geografia local, posto que os quilombos do Planalto Santareno ficam à margem rio e seu acesso sempre é precedido da deslumbrante visão do lago do Maicá.



Mas, para alcançá-los, necessitamos pegar a rodovia estadual Curuá-Una e descer uma serra sem asfalto, cercada de floresta nativa, com várias possibilidades de caminhos, dando-nos uma sensação de perda num labirinto verde, ao mesmo tempo em que quase inevitavelmente aumenta a ansiedade para chegarmos ao quilombo que se “esconde” nas matas e na história da Amazônia.

Chegamos ao quilombo Murumuru às 10h30min. Fomos recebidos por Mário Bentes, presidente da associação comunitária do quilombo Murumuru. Estava na porta da escola de camisa de botão, calça *jeans* e sapato social. Recebeu-nos com uma fala tranquila e amigável. Disse que “estava muito feliz de receber a equipe da universidade na comunidade”; que era presidente há pouco tempo, mas estava se esforçando para resolver os problemas da comunidade da melhor maneira possível.

Conduziu-nos ao interior da escola e nos apresentou para João Lira, uma das primeiras lideranças do movimento quilombola local, carismático, sempre sorrindo; tratou de se apresentar como solteiro e pioneiro na luta quilombola. Conhecemos ainda Nelcicleide Santos, que se apresentou como uma liderança mulher da comunidade; a quilombola Jessica Lima, secretária da ARQMO (Associação dos Remanescentes Quilombolas de Oriximiná), que veio especificamente para acompanhar a nossa reunião. Ainda se faziam presente Marajó, um senhor de grande estatura e forte, dono de uma significativa área de açcaizal e referência nos principais conflitos ocorridos na comunidade; a pedagoga da escola, Eliane, que se apresentou e acompanhou esporadicamente a reunião.

A conversa iniciou em círculo com o professor Nirson Neto – que, juntamente comigo, atuou como facilitador de todo o processo que ali iniciara – apresentando os princípios da justiça restaurativa. Discorreu sobre a justiça restaurativa se concentrar nas necessidades da vítima; no caso do quilombo, a centralidade seria a necessidade da comunidade, assim, a nossa preocupação principal não seria a punição, mas as restaurações das relações entre os comunitários envolvidos na conflitualidade. Destacou a responsabilidade ativa de todos e todas no processo, compartilhada pelos membros da comunidade, os empresários interessados e aqueles que não moram na comunidade mas seriam afetados pela questão a ser debatida. Por fim, reforçou o princípio da participação, considerando que, se fizéssemos um acordo referente à retirada do açcaí, todos os afetados deveriam ser bem informados e haveriam de participar do processo decisório.

Perguntou a respeito das razões para o conflito; o que estava acontecendo na comunidade e quais as necessidades dos comunitários no tocante à questão do açcaí.

O presidente da associação quilombola nos falou que: “Na comunidade existe um açaí nativo que pertence à comunidade, um açaí coletivo, o açaízal é coletivo. Todos podem tirar o açaí”. Todavia, destacou que as lideranças estavam sendo questionadas sobre as regras para se retirar o açaí. “O grande problema é o desperdício. Nós, lideranças mais velhas, não somos contra a retirada, somos contra o desperdício. Estão tirando o açaí antes do prazo combinado que é a partir de junho, tiram ele verde. Essa é a principal questão”.

Em sua fala, Mário Bentes manifestou preocupação com a tradição de qualidade do açaí do Murumuru. Segundo o presidente:

Eles apanham o cacho que não está pronto para o consumo. Levam um açaí que não está próprio para se beber. Aí, quem leva a fama de açaí ruim é o quilombo do Murumuru. Antes as pessoas perguntavam logo se o açaí era do Murumuru, porque era o melhor. Mesmo em Santarém quando chegava o ônibus das colônias, já se perguntavam pelo açaí do Murumuru”

Então, João Lira pediu a fala e afirmou que: “Essa luta era antiga, que já defendeu muito a comunidade”. Destacou que já fizeram uma assembleia para regularizar a retirada do açaí, mas que “continuam retirando o açaí de forma escondida”. Disse do cansaço na *luta*: “Já disse pro Mário que não vou mais me meter nisso, tô cansado de falar, só vim por respeito a ele e porque eu disse que se ele assumisse a presidência eu ia ajudar”.

O facilitador, usando as técnicas da Comunicação Não Violenta, perguntou qual pedido poderiam fazer que pudesse dar algum encaminhamento ou solução para a problemática.

“Queremos uma conscientização na retirada do açaí”, respondeu, prontamente, Mário Bentes.

Retomando a fala, Mário Bentes afirmou que: “essa rebeldia é uma forma de represália, uma forma de contestar as autoridades da comunidade. Fizemos uma assembleia, mas eles continuam retirando o açaí de forma escondida”.

João Lira iniciou a contação de uma história:

Teve uma época que o conflito tava brabo, brabo mesmo, teve agressão, ameaça foram parar no Ministério Público. Aí teve uma reunião com o procurador e teve até a presença da polícia federal aqui. Aqueles policiais grandões, brancões, sabe? Com uma escopeta na mão de cada um em frente da sede do Vasco. Lá, eles ameaçaram que se a gente não se entendesse sobre o caso ninguém mais iria tirar o açaí. Tu já pensou um negócio desse?! Aí vocês sabem quem vai sair perdendo? Será o próprio jovem. Eu considero tudo isso um ato de vandalismo.

O facilitador, no processo de condução do círculo, fez a seguinte pergunta: “Quem eram as pessoas que retiravam o açaí?”

A resposta, quase ao mesmo tempo, veio de várias fontes presentes na reunião, sendo citados vários nomes de comunitários, porém, como os citados não estavam na reunião e não obtivemos autorização para elencá-los, não mencionaremos seus nomes. No fim das chamadas lembraram com intimidade do filho da Dona Cleonice, “que também tira o negócio”.

Importante destacarmos que os círculos de construção de paz e outras práticas de Justiça Restaurativa detêm como um dos princípios a confidencialidade, estabelecido com valor para se garantir um espaço seguro para os participantes; todavia, em nosso caso, como se trata de um processo de pesquisa, para além de uma simples intervenção, pedidos expressamente e recebemos autorização para publicar as falas e o resultado da pesquisa.

De volta ao círculo, a comunitária Cleonice Silva chegou um pouco depois de a reunião começar, e logo após as chamadas dos nomes das pessoas que retiravam o açaí ela pediu a palavra: “Olha, vocês sabem que o meu filho tava lá na reunião que determinava o período da apanha. Eu aconselhei ele para que fosse para Santarém se aquietar, ele já é de maior. Já tá avisado. Se vocês pegarem ele, quero que vocês detonem ele”.

João Lira mencionou o conflito de gerações, característico nas falas dos mais antigos nos debates nas comunidades quilombolas.

Na minha época de jovem havia respeito, nós respeitávamos as coisas alheias, ninguém mexia nada de ninguém. Quando a gente virou quilombola começaram a dizer que as terras do igapó são terras da União. Acontece que eles têm outro entendimento sobre o que é terra pública. Para eles união significa que a terra é de todos, qualquer um pode vir aqui e pegar o açaí.

Uma dentre as lideranças mulheres que se encontravam no círculo, Nelcicleide, entrou na discussão afirmando que: “Todos os anos são as mesmas pessoas que fazem isso. Eu ficaria feliz se as pessoas se convencessem de respeitar a coletividade”.

João Lira corroborou: “Verdade isso, são as mesmas pessoas que fazem isso, eles extraem o açaí e ainda praticam a pesca predatória. E o pior é que a maioria deles nem faz parte da comunidade. Pra cada lata de açaí que o camarada tira, fica quatro latas estragadas”.

Nelcicleide manifestou o seu sentimento sobre o assunto, afirmando estar irritada com tudo isso que acontece porque as leis são muito brandas: “Espero do fundo do meu coração que vocês consigam encontrar uma solução para a comunidade. Nós viemos de um tempo em que se respeitava o que era do outro”.

Marajó, dono de uma grande porção de terra e famoso na comunidade por ajudar financeiramente nos eventos da comunidade, pela sua autoridade e também pelos conflitos em que já se envolveu junto com seus filhos<sup>17</sup>, iniciou a sua fala:

O problema é que eles não deixam o açaí pretejar, pegam paráu, eu mesmo já parei três motos e dividi a saca do açaí na marra. Já avisei que não se pode extrair açaí sem autorização aqui. Avisei que da próxima vez não iria dividir não, vamos ficar com tudo. Sabe o porquê? Porque tenho documento das minhas terras.

Neste instante, João Lira revelara mais uma dimensão do conflito. Disse-nos que, quando surgiu a área indígena de São Francisco da Cavada<sup>18</sup>, o antigo acordo que havia entre Murumuru e Murumurutuba foi desfeito, e a partir de então os indígenas e quilombolas não entraram mais em acordo sobre os limites entre suas terras, o que evidentemente apresenta consequências para o acesso e uso de recursos naturais como o açaí<sup>19</sup>.

O presidente da comunidade quilombola, Mário, ao retomar a palavra defendeu que: “O igapó é uma área de preservação permanente e que não se pode utilizar uma área assim de qualquer maneira”. Destacou em sua fala:

Temos um empresário, o Jorge, que plantou de 5 a 6 mil pés de açaí e que irá precisar de gente para extrair o açaí, mas se estivermos em conflito ele vai contratar gente de outro lugar. Quero reforçar uma coisa. A extração do açaí deve ser de julho a setembro.

No final de sua fala, de forma conciliatória e tranquila, própria de um mediador experimentado pela vida, destacou: “Outra coisa, a terra do seu Marajó está em terra quilombola e o quilombo ainda não está titulado”. Seu Marajó, um tanto desconcertado, concordou movendo a cabeça para cima e para baixo.

Perguntamos sobre o perfil de quem retira o açaí antes do período determinado. Mário respondeu que “o perfil da maioria é de jovens, mas tem outras pessoas, tem pais, avós, compradores da cidade, compradores de outras comunidades, tem de tudo”.

Mário iniciou o relato de histórias de suas experiências com o conflito do açaí:

Vejam como são as coisas, eu recebo delações, várias delações, as vezes alguns comunitários vêm me dizer sobre outras pessoas que estão apanhando açaí, mas as vezes isso é só pra esconder uma venda clandestina do próprio delator. Lembro de

<sup>17</sup> Em conversas informais com o jovem quilombola Anderson, com o ex-presidente de associação quilombola Carlão e com o jovem líder comunitário Henrique, hoje presidente do Coletivo de Estudantes Quilombolas da UFOPA, notamos certa recorrência nas falas quanto a uma postura autoritária do seu Marajó, escutando relatos de muitas confusões que seus filhos já se envolveram nas comunidades pesquisadas.

<sup>18</sup> Território indígena limítrofe com os territórios quilombolas de Murumuru e Murumurutuba.

<sup>19</sup> A ONG Terra de Direitos já mediou várias reuniões entre indígenas da aldeia da Cavada e os quilombolas de Murumurutuba sobre os limites territoriais entre a aldeia e o quilombo, uma das quais chegamos a participar da na qualidade de facilitador. Até a conclusão desta dissertação, ainda não foi possível chegar a um acordo. Por sua vez, o quilombo Murumuru conseguiu construir um entendimento acerca de seus limites territoriais em face das comunidades vizinhas, razão por que está com seu Relatório de Identificação e Delimitação (RTID), produzido pelo INCRA, publicado.

um comunitário que foi denunciar o próprio irmão que ia vender duas latas, mas o denunciante tinha escondido sete latas.

O professor Nirson Neto, facilitador da nossa reunião, continuou fazendo as perguntas estruturantes com fundamento na proposta metodológica de Kay Pranis (2010), no que concerne à elaboração de perguntas efetivas que estimulem o desenvolvimento de uma compreensão mais ampla da problemática. Ponderou a seguinte questão:

Nós sabemos da vulnerabilidade econômica da população quilombola, da falta de emprego e ao mesmo tempo sabemos da importância da atividade do açaí para a comunidade gerar uma renda interna e complementar para a juventude arrecadar um dinheiro e mesmo o valor da representação tradicional e simbólica do açaí para o quilombo. Assim, eu pergunto para todos aqui presentes: o que fazer com as pessoas que extraem por necessidade?

Mário tomou a palavra e defendeu que: “Se fossem abrir uma discussão pra considerar o aspecto financeiro deveríamos abrir uma exceção para todos porque todos tem uma razão para retirar o açaí. Quando chega o final de semana, aí vocês vão ver esse que se diz necessitado fazer a festa!”

“O que fazer?”, perguntou o facilitador. “Olha, a possível solução seria criar uma organização ou coordenação para se retirar o açaí, talvez uma cooperativa do açaí”, respondeu o presidente Mário Bentes.

Perguntamos se seria possível realizar uma intervenção com os comunitários de Murumuru envolvendo os extrativistas de açaí e as lideranças. Recebemos uma resposta afirmativa de seu Mário e João Lira. Dessa feita, marcamos para o dia seguinte uma intervenção a ser realizada em formato de círculo, valendo-se da metodologia dos processos circulares de Kay Pranis, a partir das 15 horas.

### **3.3 Primeiro círculo de construção de paz e justiça restaurativa realizado dia 21/07/2017, na comunidade Murumuru**

Figura 4 – Pré-círculo com os apanhadores



Fonte: VIEIRA, Maike. Murumuru, 2019.

Começamos a nossa intervenção às 15h30min. O primeiro momento fora de apresentação dos comunitários. Estavam presentes no círculo: Antônio Pereira Pinto, Bernardo de Jesus, Conceição, Jonilson Guimarães, Marlisson de Jesus Pinto, Jocivaldo Guimarães e o presidente da comunidade, Mário Martins Bentes, além das comunitárias Irene Guimarães e Tarcila Silva. Juntamente com os comunitários, estiveram presentes o autor desta dissertação, o professor Nirson Neto, Tatianne Picanço e o estudante Weverton Ruan. Após a apresentação, Mário Martins Bentes pediu para que os comunitários relatassem os acontecimentos na comunidade, perguntando para todos qual é o principal problema da comunidade.

Antônio Almeida iniciou a discussão afirmando que está em Murumuru desde 1985 e apresentou a sua ideia de “cercar e plantar o açaí, pois tem gente que não liga para a natureza”.

Bernardo de Jesus pediu a palavra e disse: “Lamento muito os apanhadores não terem vindo, eles sabiam, porque foi avisado, mas parece que eles não querem nada com nada”.

Por sua vez, Irene Guimarães lamentou a falta de respeito com os moradores antigos: “Eles apanham tudo, não deixam nada pra nós, só deixam a vassoura”.

Tarcila Silva pediu a palavra:

Quando começaram a falar nessa tal de União, não tivemos mais paz. Agora eles dizem que eu não tenho mais direito a nada. Sempre cuidei do meu açaizal, na época

certa eu ia com meus filhos e retirava o açaí, agora não consigo tirar nada. Não vivo mais do açaí. Queria que os apanhadores tivessem aqui pra ouvir tudo o que tenho pra dizer.

Anderson da Silva Pinto, um jovem quilombola que fez questão de nos levar ao açazal no igapó para vermos o desperdício de açaí verde, e que mais cedo dissera que não iria à reunião, apesar da nossa insistência para que comparecesse, na hora marcada ele se fez presente à reunião, e logo no início pediu a palavra para destacar a “escassez do açaí”. Disse que quando era criança chegava da escola e ia tirar o açaí com fartura, mas que “agora é muita dificuldade”. Relatou, na oportunidade, que “hoje, enquanto está acontecendo essa reunião, tem várias pessoas que não são da comunidade extraindo o açaí”. Defendeu que não era contra a retirada, mas que pelo menos esperassem ficar verde. Finalizou a sua fala dizendo que “essas discussões vão e vão, porque ninguém respeita”.

Figura 5 – Açazal



Fonte: VIEIRA, Maike. Murumuru, 2019.

Esta imagem mostra o momento em que o quilombola Anderson nos leva para verificar a apanha do açaí “parau” e, conseqüentemente, o desperdício de açaí para a comunidade.

Após a fala de Anderson no círculo, houve uma pausa “incomoda” nas falas, um silêncio que é comunicação, como diz Buber (2009). Seu Antônio retomou a fala e reforçou que a solução “seria cercar uma quadra, porque pra essa gente de fora deve ter um remédio”.

Passado esse momento de apresentação dos problemas, o facilitador propôs o uso de uma técnica para se dar algum passo no sentido na construção de um encaminhamento para a questão, que até então se apresentava sem aparente solução. Espalhou papeis pelo chão com

as seguintes palavras: regras, necessidade, pedido, observação, problema, valores, pensamentos, sentimentos. A seguir, explicou a técnica, inspirada na Comunicação Não Violenta, pedindo para observarmos o problema sem julgamento.

Falou da metodologia e da motivação do círculo. Apresentou um objeto da fala, “uma cabaça apanhada no meio do rio cuja posse daria a oportunidade de falar: quem não estivesse com ela em mão teria a oportunidade de ouvir e quem não estiver com o objeto da fala terá a grande oportunidade de ouvir”, sempre destacando a escuta sensível e qualificada. Também foi explicado sobre a peça do centro e as conexões com a história da comunidade, as convergências que as peças representam, a necessidade de se sentar em círculo como forma de se quebrar as hierarquias. Ressaltou os princípios da Justiça Restaurativa e os objetivos da reunião com a comunidade.

Após uma breve observação, o facilitador perguntou sobre quais necessidades estavam relacionadas, subjacentemente, aos problemas apresentados pela comunidade e quais valores deveriam ser considerados para se enfrentar aquela questão.

Pairou nesse instante, em nosso círculo, um silêncio observante e reflexivo. O facilitador continuou com sua intervenção resumindo o problema: “Há uma extração antes da época planejada, assim eles tiram o açaí ainda verde, fato que provoca muito desperdício, e algumas vezes até derrubam a área. Além de trazerem pessoas de fora da comunidade, também cortam os açaís pequenos”.

Tarcila Silva reiterou que: “Eles também cortam a árvore do açaí”.

Todos no círculo confirmaram o resumo da questão feito pelo facilitador que realizou mais uma pergunta estruturante: “O problema começou quando o açaizal foi considerado da União, ou seja, propriedade da União?”.

Mais uma vez todos concordaram e Tarsila complementou: “Antes era respeitado o igapó, depois que surgiu esse negócio da União. É mais recente o desrespeito”.

Introduzindo o objeto da palavra no círculo, o facilitador perguntou: “Como você está se sentindo diante de tudo que foi falado?”

Antônio Almeida, tomando o objeto da fala, disse que se sentia triste porque o açaí está estragando. “Não se zela pela natureza, não se respeita o tempo da natureza”. Falou ainda que se sente até incomodado por não poder pegar uma arma e fazer alguma coisa.



Seu Marajó<sup>20</sup>, em sua vez de falar, disse-nos: “Acho que temos que nos unir e ter fé. É o jeito, né?”. O facilitador perguntou como ele se sentia em relação a tudo o que acontecia na comunidade. Marajó falou que se questionava muito se “o pessoal não ia mudar de comportamento”.

Conceição pegou o objeto de fala e de forma breve disse que se sentia triste demais. Jonilson Guimarães também manifestou tristeza “principalmente porque os apanhadores de açaí não estão aqui”. Jocivaldo Lira, em sua fala, pediu para esclarecerem o que significava União. Reiterou que “o problema acontece antes dessa União”. Marlisson também manifestou tristeza e mencionou que “as futuras gerações que não terão recursos”.

Mário Martins revelou preocupação com o que chamou de “vandalismo”. Argumentou que em outro momento eles tirassem as dúvidas sobre o que são terras da União. Pediu que a comunidade fosse mais “severa” com a defesa do açaí. Destacou a “facilidade para entrar no açaizal e a cumplicidade dos comunitários com a retirada do açaí”.

Irene, ao tomar o objeto de fala, disse que se sentia desrespeitada, com tudo o que acontece na comunidade.

Adalberto Pinto, em sua vez de utilizar o objeto da fala, manifestou preocupação com os mais necessitados, dizendo que tem filhos e netas, e é preciso sustentá-los.

Anderson, o jovem quilombola que nos levou para visitar o açaizal, também manifestou “tristeza”. Professou que não sabia o que esperar do futuro do quilombo.

Então, o facilitador perguntou: “Quais valores devem orientar o trabalho da comunidade em relação ao açaí?” Destacou que a própria comunidade deveria gerir o problema, lembrando que o movimento da Justiça Restaurativa defende a autonomia das comunidades e a responsabilidade de todos, como princípios norteadores. Os valores foram brotando nas falas, tais como “respeito”, “compreensão”, “responsabilidade”, “obediência” e “fé”.

Ao retomar a palavra, o facilitador teceu comentários sobre os valores mencionados e consensuados por todos no círculo. Em seguida, adicionou mais um papel com a palavra regra. Defendeu o fortalecimento do presidente e perguntou qual seria a regra para se retirar o açaí, e sugeriu que talvez fosse necessário um plano de uso da área, estabelecendo regras para uso do açaizal e talvez até do território. Colocou o objeto da palavra mais uma vez no círculo.

---

<sup>20</sup> Conhecido como seu Marajó, Bernaldo Silva é um fazendeiro que mora nas adjacências do quilombo de Murumuru. É conhecido pela rigidez no controle de sua terra, no que concerne à retirada do açaí, pelos conflitos que seus filhos se envolvem na comunidade e pela contribuição financeira nos momentos festivos.

Antônio disse: “Olha, como solução podemos controlar a entrada de gente até o fim da época da retirada do açaí”.

Marajó propôs verificar e vigiar os dias de apanha.

Jonilson Guimarães propõe em seguida “duas vezes por semana a colheita do açaí”.

O presidente ratificou as propostas de destinação das segundas e sextas-feiras para a comunidade apanhar o açaí. Manifestou preocupação acerca de quando seria a apanha para o seu Marajó. Observamos neste momento que, na dinâmica interna do extrativismo de açaí na comunidade, havia dias específicos de apanha nas terras que constituíam propriedade de Marajó, mediante contrapartida manifesta na forma de venda exclusiva do açaí coletado nestes dias ao proprietário, uma espécie de relação patronal-clientelista muito típica dos sistemas produtivos extrativistas da região amazônica, também observada na coleta de outros produtos florestais, como a castanha-do-pará e a seringa, guardadas as devidas especificidades de cada espaço social de produção (SILVA NETO, 2014).

O facilitador falou acreditar na sabedoria coletiva e que a comunidade iria conseguir resolver a questão.

Marajó asseverou de forma mais intensa que “o jogo já havia começado” e que ficaria difícil para ele “vender o açaí em um só dia”. O presidente Mário Bentes defendeu que se o seu Marajó “acordar em não entrar no igapó seria um grande avanço”. Lembrou o fato de “seu Marajó não ficar na mão, sem ninguém pra extrair o açaí”. Isso aconteceria, segundo Mário, porque:

O comunitário esquece do que foi combinado. Diz que não vai entrar no igapó e entra nos dias que não é pra ele entrar. O documento pra regularizar a entrada de pessoas e a retirada do açaí tem que ser específico. O protocolo de consulta<sup>21</sup> é muito aberto, devemos fazer o plano de uso.

O facilitador realizou as considerações finais do círculo. Em sua fala destacou a importância da retomada de um TAC (Termo de Ajuste de Conduta) que já havia sido realizado na comunidade, visto que se trata “de um documento que pode nos orientar em várias questões.” Sobre as terras da União, disse que, no caso, o igapó constitui um terreno de marinha; trata-se de uma modalidade de terra pública, conforme a Constituição Federal, sendo uma terra que pertence ao Estado brasileiro, mas que deve ser utilizada obedecendo à política de reforma agrária e a política agrária, acreditando que essa terra deve estar submetida às regras internas de uso do território quilombola.

---

<sup>21</sup> Referência ao Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada das comunidades quilombolas de Santarém, o qual indica a forma como as comunidades desejam ser consultadas em face de medidas econômica e político-administrativas que eventualmente venham a lhes afetar, considerando o direito à consulta previsto da Convenção n. 169 da Organização Interacional do Trabalho (OIT).

Por fim, encaminhamos que iríamos nos reunir novamente para tentar desenvolver um acordo específico para a retirada do açaí. Enquanto Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia, comprometemo-nos em acompanhar as reuniões da Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS) toda a semana, durante as segundas-feiras, como forma de acompanhar as demandas e ficarmos informados sobre a situação dos conflitos nas comunidades.

### 3.1.1 O acordo do açaí em Murumuru – 01/08/2018

Figura 6 – Círculo em Murumuru



Fonte: MOURA, Isabel. Murumuru, 2018.

Como acordado na reunião do dia 18 de julho, encontramos-nos novamente no quilombo Murumuru para realizar uma intervenção que objetivava a construção coletiva do acordo para a retirada do açaí. A proposta de Mário Bentes, presidente da associação comunitária, era chamar todas as comunidades indígenas e quilombolas que circunscvem e têm relação direta com a retirada do açaí no Murumuru. Pretendia colocar no acordo as comunidades de Murumuru, Murumurutuba e Tingu (comunidades quilombolas), além de Ipaupixina, São Francisco da Cavada e Amparador, que são comunidades indígenas.

Ao sentarmos em círculo, Mário Bentes sempre se manifestava de forma tranquila e mediadora; dessa feita, estava ansioso, andava de um lado para outro, esfregava as mãos, até que revelou preocupação com a ausência de algumas lideranças; tratava-se especificamente da liderança do Amparador:

Eu chamei a liderança no Amparador ali, porque parece-me que no ano passado, aqui no Murumuru algumas pessoas invadiram pra lá, pra tirar açaí e é uma situação muito difícil pra resolver. Tu sabe, Maíke? Porque a gente percebe que tá caminhando pra complicações futuras. Cada dia que passa a gente percebe que vai ficando mais complicado. E só que os grandes interessados, eles não têm interesse em participar das reuniões, porque eles sabem que como eles sempre foram acostumados a não obedecer aquilo que se determina, então a gente que tá aqui já dá pra ter uma base da situação, da coisa que tá acontecendo, e daqui a gente vê o que pode fazer. Seu Marajó ficou de vir também e até agora não apareceu, se Deus quiser ele vai aparecer também.

João Lira, liderança local e apoiador do atual presidente, que sempre acompanha seu Mário nas reuniões mais complexas, acalmou-o: “Ele deve tá vindo aí”. Mário Bentes complementa:

Ele tá vindo, acho que o Seu Zé Ricardo parece-me que falou que ia comparecer aqui também, mas, de qualquer forma, nós temos condições, viu gente, de todas as nossas reuniões a gente buscar a presença de Deus antes de começar, a gente gostaria que o João Lira fizesse essa oração<sup>22</sup>, apesar de a garganta dele estar meio ruim.

João Lira, sempre sorrindo, acrescentou: “Eu passo esse privilégio pra Dona Estelva. Eu tô meio ruim da garganta, eu vou falar pouco hoje”. Ainda brincando, Mário Bentes diz para o João Lira: “Então você vai falar só uma hora né?”. Estelva pediu para que todos nós ficássemos de pé, e conduziu uma oração. Ao fim da oração, o facilitador do círculo pediu que nos apresentássemos. Começamos pela equipe da Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia. Assim, o objeto da fala durante a apresentação passou pelo autor desta dissertação e pelas estudantes voluntárias da Clínica: Amanda Polyni Almeida Ferreira, Bianca Chiarelli Noble e Isabel Rodrigues Moura. Em seguida, João Lira Rocha também se apresentou, conhecido como João Pacú, morador do quilombo, sempre destacando que fora ex-presidente da comunidade e as lutas já travadas; Maria das Graças Lins Pinto, moradora de Murumurutuba, sucedeu (esta senhora, lembramos, fora decisiva para fazermos o acordo da passagem do gado no outro quilombo, caso que abordaremos na próxima seção desta dissertação). Passou-se o objeto da fala para Marcus Paulo, vice-presidente da comunidade de

---

<sup>22</sup> Em nossas intervenções nas comunidades tradicionais da Amazônia, principalmente nos círculos de conflito, a oração inicial tem se revelado um momento de congraçamento fundamental para aliviar as tensões e construir pontes e estabelecer relações para além do tema em discussão. Trata-se de uma prática local de abertura das sessões que envolvem as comunidades, em sua quase totalidade cristãs (o que, sem dúvida, é resultado do duradouro processo de colonização e catequização que por séculos têm acometido as comunidades locais da Amazônia, desenraizando-as das tradições religiosas africanas e ameríndias), a despeito de divididas entre católicos, pentecostais e neopentecostais. Orações como o “Pai Nosso” e preces espontâneas são regularmente realizadas nos encontros comunitários. Embora, muitas vezes, durante as intervenções tenhamos planejado outra forma de abertura dos círculos, entendemos necessário adaptarmos nosso planejamento aos ritos tradicionais de abertura das sessões.

Murumurutuba, depois a Sebastião Marques Júnior, morador de Murumurutuba. Nesse momento, chegou a Maria, indígena da aldeia do Amparador, que logo se apresentou.

Figura 7 – Círculo de acordo



Fonte: VIEIRA, Maike. Murumuru, 2018.

Ao final da rodada de apresentações, facilitador, em sua vez de falar, apresentou-se:

Bom dia! Eu sou professor da UFOPA, coordeno a Clínica de Justiça Restaurativa, na qual nós fazemos um trabalho com conflitos, situações de conflitos, trabalhamos em como a gente pode gerir e encontrar soluções, encontrar consensos e encontrar acordos para situações de conflitos, isso sempre através do diálogo, sempre através da conversa, é a nossa perspectiva de trabalho. E a gente tá aqui já tem um tempinho junto com outros quilombolas através de algumas comunidades pra fazer novos trabalhos pra gente enfrentar algumas situações que precisam ser encaminhadas, de alguma maneira; então, é por isso que no ano passado a gente veio aqui com seu Mário, na época da safra do açaí, mais ou menos por essa época, julho pra agosto, e tomamos um pouco pé da situação, a questão do açaí, e agora nós estamos retornando novamente pra gente continuar essa conversa.

Figura 8 – Início da intervenção do acordo do açaí



Foto: VIEIRA, Maike. Murumuru, 2018.

Em seguida, o presidente da comunidade, Mário Bentes, pegou o objeto da fala e iniciou a discussão afirmando que a situação do açaí está quase fora do controle, asseverando

que para ele era mais fácil observar de maneira isenta porque ele não comercializava, não apanhava, não entrava no igapó, e quem estava dentro não consegue perceber a situação em que se envolve. Desenvolveu uma comparação com o usuário de drogas que, segundo ele: “se afunda e não vê que está se afundando, pois para ele está tudo normal”. Continuou dizendo que o quilombo está como garimpo, pois “por muito pouco não se mata um ao outro”. Lamentou a ausência dos indígenas da Cavada ao passo que acreditava que “eles iam aparecer ainda”. Destacou a importância da presença deles, pois duas semanas atrás houve uma reunião na qual os indígenas mostraram um acordo realizado entre eles e as comunidades de Murumurutuba e Murumuru. Após um breve silêncio, respirou fundo e pediu licença para ler um acordo em relação à coleta do açaí lavrado em 2015:

Aos 15 dias do mês de março de 2015, às nove horas e quinze minutos, no barracão de Cabeça-Fria, deu-se início com a oração universal do Pai Nosso a nossa reunião com as lideranças quilombolas aqui do Murumuru e as lideranças da Aldeia Cavada para tratarem sobre um acordo de limites de seus territórios. Do limite que ficou acordado foi na extrema do senhor Bernaldo da Silva e do senhor Lira Maia<sup>23</sup> em direção ao rio Maicá, subindo a serra até o terreno do senhor Germano.

Fez uma breve pausa na leitura do documento para detalhar as divisas “dali, na divisa do Seu Marajó, pra cá seria Murumuru, da divisa do seu Marajó pra lá seria Cavada, e posteriormente a isso, Murumurutuba. Não é assim?”. “Isso mesmo”, confirma João Lira.

Mário Bentes questionou, em relação aos limites entre indígenas e quilombolas, que já houve uma reunião em Murumurutuba e que haveria uma outra na Cavada, lembrando que as comunidades que estavam reunindo-se separadamente. Em seguida, perguntou ao facilitador se ele estava participando desse processo.

O facilitador respondeu que estavam acompanhando o caso e avaliando a possibilidade de se intermediar um acordo entre indígenas e quilombolas, já tendo ocorrido uma reunião em Murumurutuba e na aldeia da Cavada haveria outra reunião em breve.

Seu Mário Bentes retoma a leitura do acordo:

Seguindo com a extrema com a Fazenda Dourado, ficou sob a responsabilidade das duas comunidades preservarem a nascente da cachoeira e toda a extensão do igarapé até o rio do Maicá e também de zelar pelos lagos e igapós, e todo cidadão do quilombo Murumuru que for tirar palha, areia ou madeira precisa comunicar à Aldeia Cavada e vice-versa, para que não haja nenhuma situação desagradável entre as comunidades.

---

<sup>23</sup> Joaquim de Lira Maia é um político importante em Santarém, foi prefeito por dois mandatos no período de 1997 a 2005, também foi eleito deputado federal por dois mandatos.

Para a leitura e faz novo comentário: “Pelo que consta, isso aqui não tem sido cumprido, nem pelo Murumuru, nem pela Cavada. Ninguém pede pra ninguém, todo mundo entra no limite de todos, não é isso, João?”. Então, João Lira faz uma fala:

É, no começo o pessoal, por exemplo, sempre acostumado a ir lá no Murumuru tirar palha lá da famosa mata grande, palha e madeira... quando a gente expôs essa situação aqui na vila alguns foram contra, mas a gente falou que tudo tem que haver o bom senso e o respeito. Se não houver o bom senso e o respeito, não se chega a acordo nenhum. Durante algum tempo, o pessoal ia lá pedir pra tirar palha, tirar uma carrada de terra, mas depois começou, na linguagem popular, a ficar avacalhado, aí eu recebi algumas visitas da liderança da Cavada na época, sobre isso, e sobre a questão de caçada com cachorro, é... eles se preocupam bastante, eu não sei se eles cumprem essa parte de se preocupar com a preservação, da parte dos animais e da preservação. O Marajó, que é vizinho, pode falar melhor pra nós, mas eu sempre disse, a preocupação e a visão deles é correta, porque pra um animal, pro pato, pra marreco, pra capivara, não tem divisa de território, não tem fronteira, e aí o camarada que caça capivara aqui, ele caça também pra lá, vende no Ituqui e aí os cabras se juntam e aí então, é uma situação que... aí todo mundo coloca na cabeça que é o cúmulo, que fulano e fulano tá bagunçando. Eu também vou e vai pra esse lado, né, mas eu vejo, e lamento que não tem ninguém da Cavada hoje aqui até agora, mas a preocupação deles é correta, nesse sentido. Com relação ao pacto do açai, eu não posso falar nada porque eu gosto muito do açai, mas eu não vou ao igapó. É isso, Mário, e a gente ficou de ir ao cartório pra reconhecer esse acordo, inclusive já teve algumas pessoas, tanto nós daqui do Murumuru como na Cavada que tentaram discordar desse acordo, eu não vejo, na minha visão, o porquê da gente, por causa de cem, duzentos metros de terra ficar brigando ali e o processo não andar, eu creio que esse acordo pra mim foi o que menos deu trabalho pra nós. Nós fizemos o primeiro sangue amigável sim, ninguém saiu machucado, abalado ou com agressões físicas, foi bom! Já falei demais.

Mário Bentes pede para continuar a fala:

As mesmas não permitem a caçada de capivara, de cachorro, como o João já falou, a entrada de caça, de pescadores, e outros comunitários devem ter respeito com o acordo de abertura e o fechamento da coleta do açai no Murumuru, Cavada e Murumurutuba. Não havendo mais assunto a ser tratado, lavrei a presente ata das quais foi lida, aprovada e assinada por mim e demais membros das diretorias, e aí foi assinada pelos senhores João Lira, seu Manoel Ormário, a Carmem Lúcia, seu Marcos Roque, seu Bernaldo ali, Benjamim Messias de Sousa, Saturnino Siqueira, Maria Sonia Costa dos Santos e a Andreia Lima Ferreira. Num total de uma, duas, três, quatro, cinco, seis, sete, oito pessoas.

João Lira toma a palavra:

Por que nós não levamos muita gente? Porque fica difícil você fazer um acordo quando você leva muita gente. Começa um puxar pra um lado, outro puxar pra outro, quando dá fé o pau quebra, né? Então, a gente resolveu levar pouca gente pra que a gente pudesse sentar e conversar e foi isso. É que a gente não convidou bastante gente porque é difícil de você conseguir avaliar quando as pessoas, elas têm, existem conflitos internos de pessoas, por exemplo, com um lote ou dois, e por essa razão por mais que seja benéfica a ideia que alguém dê, ele vai te cobrar pra reunir e aquela coisa toda, e isso existe muito nessa época, fora que terminou a época do açai todo mundo é amigo, chegou a época do açai todo mundo se torna inimigo. É interessante isso, então é isso, e aí chegou o nosso amigo aqui, pode se apresentar meu irmão.

Nesse instante, chega uma liderança indígena da aldeia da Cavada. Ele se apresenta pelo nome de Carmo, mas é advertido pelo João Lira, também conhecido por Pacú, para que revele seu apelido. Em meio a risadas, Carmo, meio desconcertado, revela que seu apelido é Acari<sup>24</sup>. Mário perguntou se mais indígenas estariam vindo à reunião? Carmo respondeu que as outras lideranças estavam no Ministério Público Federal em reunião. Justificou que não conseguiram entrar em contato e que estava mais para escutar, porque na última reunião era o Cacique Manoel e o indígena Santino que estavam presentes.

Figura 9 – Da esquerda para a direita liderança indígena da Aldeia da Cavada, conhecido como Carmo ou Acari e João Lira, chamado de Pacú



Fonte: VIEIRA, Maike. Murumuru, 2018.

Mário Bentes retomou a palavra e informou sobre a reunião passada. Começou afirmando sobre o descumprimento do acordo, pois realizaram uma reunião na qual foi decidido sobre o fechamento e abertura do igapó, todavia percebeu que o pessoal do Murumurutuba descumpria o acordo, e que ele comunicou várias vezes ao presidente do quilombo, conhecido como Peru<sup>25</sup>, porém não havia interesse do presidente do Murumurutuba em resolver a questão.

[A gente comunicou o Peru, que é o Nonato, e a gente percebeu nele assim... que ele não tem muito interesse, né, em querer ajudar, parece-me que a gente não pode também falar de uma forma clara de que ele incentiva as pessoas a entrarem e tu não pode falar, mas é pra entender isso aí. Você pode ver que a gente chama e ele não comparece, não vem. Ainda fala que o açai é da União, o que dá ideia pra grande maioria daqui que o açai é nativo, é da união e não tem dono. Daí você já percebe, mas aqui é o seguinte, Maike, se eu quiser tirar o açai a qualquer momento eu posso.

<sup>24</sup> Interessante observar as fronteiras étnicas e identidades que se movem a partir de direitos convergentes e divergentes. Seu Carmo, o Acari, tem a pele negra, é uma liderança indígena, mas é filho de uma liderança quilombola. Nas reuniões, em tom de brincadeira, os quilombolas brincam que por esse parentesco a mãe não “ralha o filho”.

<sup>25</sup> Raimundo Nonato, conhecido como Peru, é o presidente do quilombo de Murumurutuba.



O que eu quero assim passar nesse momento antes do Maíke assumir o círculo ou o Nirson é o seguinte, é uma preocupação que eu tenho com esse limite. Porque, por exemplo, a partir do momento que a gente considera que o açai é nativo e que ele é da União, e aí já tira umas latas, isso já deixa uma coisa meio desorganizada e bagunçada que a gente quer. Estavam me falando que numa reunião que teve aqui e que veio a Polícia Federal, acredito que veio o Ministério Público Federal, foi decidido que a pena para quem descumprisse aquele acordo que foi decidido na época, pois se marcava a data de fechamento e a data de abertura do igapó, e quem descumprisse qual seria a pena dele? Foi determinado que seria 24 horas de cadeia a primeira vez. Isso faz sentido seu Marajó e João que estavam aí na época?

Seu Marajó e João Lira respondem afirmativamente. Mário Bentes continua sua fala:

Não foi isso? Foi estabelecido isso? Foi, né? Seria 24 horas de cadeia. É uma interrogação que fica, esse acordo que foi feito com Murumurutuba e Cavada existe limite de área, por exemplo, assim, do seu Marajó pra cá pertence ao Murumuru e do seu Marajó pra lá, que foi a área que pegou fogo, não é isso? Pertence à área de preservação do Murumurutuba e Cavada, ou é a livre? Como foi feito esse acordo?”.

João Lira responde:

É, no primeiro acordo entre Murumuru e Murumurutuba, o presidente na época daqui era o Luciano e do Murumurutuba era professor Mário, nessa época não existia ainda a Aldeia Cavada. A Cavada nesta época estava anexada ao Murumurutuba, e Murumurutuba veio bater o ponto de limite de seu território em cima da ponte, aí do igarapé que chamamos de igarapé do Marajó, e aí o pessoal nativo todo sabia que o Murumurutuba começava da subida da Cavada pra lá, sempre foi isso. Então, a mata grande nem era Murumurutuba, nem era Murumuru.

Perguntamos se essa área era livre. João Lira nos responde que “era uma área livre que os proprietários nunca moravam aí, sempre estavam na cidade, aí a gente caçava, a gente tirava palha, tirava terra, tirava semente”. Questionamos se era uma propriedade privada.

João Lira, desta vez, afirmou que sim.

Eu não me lembro se foram vários donos que tiveram lá. Então, com a chegada do movimento quilombola ou com o surgimento do movimento quilombola aqui na região, aí já começou essa encrenca entre os dois quilombos, né, invés de ter o bom senso de dividir ao meio a área, o Murumurutuba queria fazer aquele igarapé, depois quando entrou o professor Mário, que nessa época era o Antônio Pinto o presidente, quando entrou o professor Mário, eles conseguiram fazer esse acordo, e fazer o limite pra cada piçarreira, ficou quase no meio da onde começava o terreno da mãe do Máriozinho, da dona Carmelina, né? E quando foi o Murumurutuba, aceitou que fosse mudado pra lá o limite, mas que eles tivessem o direito em tirar o açai também, nessa época o açazal, quem produzia era o pau do gato, mas pegou fogo, e foi feito esse acordo, só que não botaram nada em papel. Eu lembro que eu tava participando das primeiras reuniões aqui quando esse assunto foi colocado aqui em reunião; rapaz, foi uma barulheira danada, muita gente não concordava que viessem tirar o açai e tal, mas até que os ânimos se acalmaram e ficou assim, ficou o pessoal explorando junto, só que como o pau do gato tinha pego fogo e ainda não tava adotando esse sistema de pegar gente de outras comunidades, trazer parente pra tirar açai, não fazia muita falta, né, nem pra cá e nem pra lá e então não tem nada colocado no papel sobre esse acordo.

“E a Aldeia Cavada?”, questionamos. Prosseguiu João Lira:

Com o surgimento da Cavada, da Aldeia Cavada, aí eu entendo que Murumurutuba não tem mais que negociar conosco, eles têm que negociar com o São Francisco da Cavada e não pode passar por cima do São Francisco da Cavada e vim pro Murumuru, no meu entendimento é isso, negociar com a Cavada e eu vejo por aí, que a Cavada existe e a gente precisa respeitar, porque ela existe perante os órgãos do governo e nós temos que respeitar e não adianta dizer: “Nós vamos passar aqui!” Eu vejo dessa forma. Vamos ver se o presidente fala alguma coisa aqui do Murumurutuba.

Questionamos se o acordo está documentado. João Lira diz que não tem documento registrado e que essa divisão foi feita pelas comunidades. Mas que agora o quilombo do Murumuru possuía o RTID já concluído, assim o território do Murumuru está consumado em relação aos limites, mas “que não tinham nada em relação à colheita do açaí”. João Lira ressalta que: “O principal motivo da divisão da comunidade é a retirada do açaí”.

Em seguida, entra na discussão dos limites territoriais, afirmando que “há um acordo entre o Murumuru e a aldeia da Cavada e o quilombo de Murumurutuba não tem nada a ver”. Por fim, defende os limites cartográficos e territoriais definidos pela FUNAI no caso das terras da aldeia da Cavada e os estabelecidos pelo INCRA no território do Murumuru como a solução para aquela discussão, considerando que agora seria o caso de resolver os limites do território de Murumurutuba.

Retomamos a discussão da retirada do açaí ponderando que a nossa equipe refletiu que, se conseguíssemos fazer um bom acordo do açaí, isso contribuiria para avançar em um acordo sobre as questões territoriais. Explicamos que havia diferença entre o plano de uso do igapó e os limites territoriais propostos pelos órgãos de governo, informando que a nossa equipe também estava intermediando a construção de um acordo entre indígenas e quilombolas sobre os limites territoriais da aldeia da Cavada e o quilombo de Murumurutuba, e participavam dessa mediação a CPT (Comissão Pastoral da Terra), a organização não governamental Terra de Direitos e o GCI (Grupo de Consciência Indígena).

Solicitamos a volta para o tema da retirada do açaí. Perguntamos sobre o acordo que penalizava em 24 horas de prisão o apanhador que praticar a coleta fora do período combinado, questionando se havia um documento registrando formalmente esse acordo.

Seu João Lira afirma que está no livro de atas de Murumuru e que essa reunião foi na sede do clube do Vasco<sup>26</sup>. Nesse momento, aponta para a Dona Graça dizendo que ela estava lá. Brincamos dizendo que ela estava em todas. Ela nos responde sorrindo que “gosta de estar

---

<sup>26</sup> As comunidades da Amazônia possuem um ou dois clubes de futebol em geral com os nomes dos clubes tradicionais do Brasil. As sedes são espaços de socialização entre os comunitários e entre comunidades nos dias de festas e torneios, pois as comunidades que comparecem às festividades geram o compromisso ao “dono da festa” de pagar a visita.

nessas coisas”. João Lira inicia uma história: “Nessa reunião do Vasco eu fui de curioso em participar, mas fiquei assustado com que vi! Tinha dois caras altões, brancões, com metralhadoras lá na porta. Não era, dona Graça?” Dona Graça afirma: “Tavam mesmo, bem na porta”. João Lira prossegue: “Depois de algumas horas eu criei coragem e fui lá e falei poucas e boas pra eles”. O presidente de Murumuru, Mário, então brinca: “Depois de três horas tu criou coragem e falou, né? (mais sorrisos)”. João Lira continua:

Criei coragem, foi assim mesmo, falei um bocado, falei que eles deviam estar na fronteira do Brasil, vigiando lá, e não aqui. E o curioso é que eu ia pra Santarém e eles me deram uma carona, eles me deram uma carona e começaram a fazer um bocado de pergunta. Naquela época o nome mais falado na reunião era o nome do Marajó. Marajó, Marajó, Marajó. Eu pensei: esses caras vão me dar porrada na viagem, eles vão me trancar. Aí, eles me pediram pra eu contar como era no meu tempo de criança, comecei a falar como era as coisas aqui e aí eles me disseram: Olha, apesar de ser considerado área da União, é um área de preservação, área de preservação ambiental e tem que ser protegida, e se a comunidade, se o pessoal que usufrui dela não souber proteger, se a gente vier proteger vai ficar fechado e aí ninguém vai tirar um bago de açaí nem pra tomar vinho, nem pra vender. Essa é a preocupação do seu Marajó, é preservar, então ele tá correto, até porque o limite dos terrenos aí, eles terminam lá no igarapé do Maicá, então, esse negócio do cabra dizer que o açazal é nativo, nativo é da União! Mas tá dentro do meu quintal, porque o limite do território não termina aqui onde começa o açazal, ele termina lá no Maicá. E o quintal das pessoas, como é que fica?

Perguntamos se essas informações estão no documento, ao que João Lira retrucou:

Isso, tá lá. Então, é o que a gente pode observar é que pelo fato de tanto se falar que é terra da União, e a gente acha e tem uma mentalidade que aquilo que é da União é do governo, é público, e é pra bagunçar, essa é a visão que a maioria do povo brasileiro tem. Então é o que vem acontecendo aqui no Murumuru, se é da União, então se acha que tem o direito de bagunçar e fazer da maneira que eu entender, e aí o meu vizinho vê eu fazendo isso, ele vem fazer também. Então, eu entendo, se tá o igapó no território de Murumuru e é feito um acordo e o Murumuru se cumpre. Os vizinhos, pra ter o direito de usufruir, precisam respeitar esse acordo também, eu vejo por esse lado, mas se a gente dá o mal exemplo, a coisa complica, mas eu acho que no meu entendimento, eu disse que eu não ia falar quase nada por causa da minha garganta, eu acho que a gente já podia dar o primeiro pontapé hoje aqui, pra um entendimento. Mário, a gente já podia ler hoje esse regimento aqui e na próxima reunião, o Amparador levava uma cópia e Murumurutuba outra, Cavada outra, e depois a gente reunia e todo mundo vinha e podia dizer nós não concordamos nada com isso, com essa cláusula, com essa e com essa. Aqui no Murumuru muita gente vai ser contra, a maioria vai ser contra, quando se tratar de normalizar, de botar normas, de localizar, muita gente vai ser contra, mas tem que ser feito, senão isso vai acabar mal, muito mal.

Uma das lideranças indígenas presentes, Carmo, pede a fala:

Eu já tive em outras reuniões, agora estou nessa hoje. Vi o que eu queria também ver. Deixa eu falar um pouco. Eu fui nascido e criado na Cavada, meus avós vieram nas primeiras aberturas e conhecem os primeiros habitantes de Murumuru, Tiningú e Murumurutuba. Os primeiros habitantes quando abriram aí, então, quando se fala essa questão toda. Eu sou muito novo pra falar de tudo, essas pessoas mais antigas que conheciam bem. Às vezes eles não vêm pra reunião, ainda estão bem de lembrança, eles não são lembrados pra vir até pra discutir, mas eles conhecem a história muito bem, coisas que nós falamos aqui, tem gente que chegou agora e não

sabe nem como era. Eu já trabalhei voluntariamente no serviço pro IBAMA e foi muito discutido essa questão, questão de igapó, igarapé, essas áreas que não tem fundo, tudo eles diziam, quando chegava nessa questão, foi discutido muito e todos diziam: Olha, tem dono, mas quando chegar o fundo, chegou aquela época que chegar no fundo e que a água tomar conta, ninguém é dono de nada. Pode até ter um documento, mas eu tô colocando aqui que eu passei por várias dessas coisas, a gente passou por vários estudos sobre isso aí. E sempre os órgãos, quando tem um órgão mesmo, logo pra vim discutir, isso o que é muito bom, pra nossa comunidade, pra nós indígenas, quilombola, tudo. O que nós podemos trazer os órgãos que contenham essas informações? Os órgãos juntos com os parceiros da gente, juntaria tudo pra gente tirar um dia ou dois pra gente discutir essas questões de lei mesmo. Eles poderiam ir pra dizer o que é melhor pra nós e pra aqueles que se dizem donos da terra. Digo isso tudo, porque isso vai ficar uma coisa aberta, e tem que vai acabar com essa encrenca, aí tudo vai ficar mais de resolver. Porque, veja bem, eu quero defender o que pertence pra nós, mas tem coisa lá na lei que não dá certo. Por exemplo, o dono que mora aqui, ele diz: é meu, mas tem coisa que não tá dando certo, mas não é como ele pensa também e nem como a comunidade pensa. Então, a minha preocupação é assim, por exemplo, se lá em Murumuru, Murumurutuba e Cavada nós estamos tentando fazer um acordo lá, nós tivemos até direito de tá lá, porque é bom pra nós, Murumurutuba e bom pra Cavada, porque se nós ficarmos nesse lengalenga só pra dar um empurrão nessa questão que o menino tava falando aí, vai ficar difícil pra nós e pra Cavada, então, tá na hora de a gente tomar uma decisão lá, até porque tudo o que nós temos hoje, que nós brigamos, é da natureza, tudo foi posto pela natureza, o caboco só quer desfrutar, acha que tem direito, mas na hora do dever de cumprir, ele não cumpre, que é respeitar também todo mundo e respeitar o que é nosso, por exemplo, tem uma parte lá que tá só colocado, uma parte que tá lá dentro do Murumuru, tirando o açaí tudinho, nas partes que foram desse alagamento. Isso é de todos nós, é da união, agora nós temos que... assim como o dono se diz que é dono, e quem é de verdade são as comunidades e os moradores. Temos que ter um limite de saber cuidar e saber preservar e respeitar, porque, por exemplo, nós estamos discutindo hoje aqui, questões de açaí, é o mais badalado, é arriscado até dar morte por causa dessa questão, agora vamos ver dentro dessas áreas o que é que já foi feito entre os donos que se dizem da terra de lá daquela área e as daqui das comunidades. O que nós já fizemos pra mostrar benfeitorias? Aqui nós já fizemos recuperação pra nossa comunidade, pro nosso jovem, e de hoje em diante nós vamos tirar recurso daqui pra nossa comunidade. Vamos mostrar lá fora que nós não estamos só, e tirando, nós estamos também retribuindo pra natureza, retribuindo pro melhoramento dos nossos jovens, pra todo mundo. Quando se fala em açaí, nós temos muitas coisas, pessoal, dentro da nossa região, a riqueza, e nós só acabando com o que tem e ainda estamos brigando pelo açaí. Vem outras coisas mais, aí vem o pescado, que tá acabando tudo, tão fazendo o que querem, aí vem a natureza, que todo mundo se diz dono, joga uma árvore e acaba com o que tem, vem a questão de búfalo que acaba com a natureza, vem as questões das cercas que diminuí os nossos ramais, vem a questão de quem deixa colocar o gado na estrada e não respeita as pessoas da comunidade, um desrespeito com qualquer direito, vem a questão da caça de capivara, a caça de paca, a caça de outros animais que tá acabando com o que nós temos, então cadê o nosso pensar juntos? Como filho nascido aqui eu passei oito anos sendo voluntário, trabalhando nessas questões ambientais com os outros companheiros, o que nós estamos fazendo pra melhoria aqui da nossa comunidade? O que nós estamos fazendo pra entrar em acordo, aquele acordo que nós possamos ser amigos? Que nós possamos um dá a mão pro outro e dizer: “Olha, isso aqui tá no meu terreno, mas no dia em que a comunidade precise de alguma coisa pro bem estar, pra uma ajuda de uma escola, ajuda de uma igreja, gente aqui do meu terreno pode se tirar alguma coisa, que seja meu, que é pro bem”... não pra cada um tirar e ganhar dinheiro com aquilo que nem é dele e nem de ninguém, porque o que tá acontecendo hoje com o açaí é comércio e quem perde isso são as comunidades, porque as pessoas aqui às vezes nem ajudam a liderança, nem ajudam os órgãos parceiros e nem participam de reunião, mas são eles que estão desfrutando da nossa riqueza, e nós que estamos na luta, nós tem é tempo de luta, é assim que nós estamos aqui, luta é nosso nome. Estava dizendo que nós

estamos brigando por uma coisa que não é certa, mas na hora que os órgãos vêm com pessoas que entendem das coisas e diz: “Não, as lideranças estão brigando pro bem estar de todo mundo da comunidade” e aí quem perde com isso é a nossa comunidade em geral, a nossa região Maicá que tá perdendo, enquanto nós deveríamos ver tudo isso, melhoria na questão dos nossos igarapés, que tá aí sendo acabado, as nossas nascentes que joga tudo pro nosso igarapé, vamos ver o que é que nós estamos fazendo de operação, de melhor pra esses igarapés. Se nós olharmos com carinho, os órgãos competentes que entendem e ao olhar nós tudo junto vão ver o que é que nós estamos fazendo de mal pra nossa região, o que é que nós estamos fazendo de mal pra nosso município, pro nosso igarapé, pra um pescar, vem o açai, vem o miriti, vem o caraná e outras coisas, o cipó. Nós estamos esquecendo que os nossos netos vão vingar aí, nós estamos esquecendo que eu vou ficar velho, que eu não vou mais poder me envolver, que eu vou depender de outras pessoas, nós estamos esquecendo que, se nós continuarmos assim, a nossa região vai ser mal falada lá fora. Nós estamos brigando por isso e por aquilo, mas o principal que é pra melhoria nós estamos deixando de mão, ao invés de nós construir, nós estamos destruindo. Então é uma coisa que eu tô colocando aqui, que é meu pensar como cidadão nascido e criado, porque minha mãe é indígena e meu pai é quilombola, mas, o meu pensar é lutar com esses que estão vindo, pra nós que estamos ficando mais idosos, velho, pra esses quilombolas, indígenas, ribeirinhos e todos que moram ao nosso redor e que nós contribui pra cidade, mas pra isso nós temos que ter fala, nós que estamos na frente, numa reunião dessa, tem que ter um pensar brilhante, nós temos que ter um pensar coletivo, não só eu. Às vezes quero ter meus direitos, mas estamos desfazendo o direito do outro, não posso tirar um direito da comunidade. Eu não tô respeitando o direito do jovem, dos estudantes, de tudo aquilo, do igarapé, eu tô destruindo de alguma forma e eu penso que eu tô direito. Então, meus amigos, o certo hoje é nós pensarmos com carinho, quilombola, indígena, pescador, todo mundo, porque nós dependemos da região, nós dependemos do que nós temos e pra isso nós temos que pensar no futuro, aquilo que, no igapó... Por exemplo, quando eu nasci, o igapó já estava há muito tempo, os aningais há muito tempo na natureza, se de lá campo da união, campo da várzea é campo da união, agora bom, eu tenho uma casa lá dentro daquela área do campo, eu tenho uma fazenda lá, eu crio, mas quando chega o inverno cobre tudo de água, o que eu tenho nessa época do verão é que respeitar aquilo que a natureza me dá, não só pra mim, mas pro meu amigo, pro meu vizinho, pro fulano de tal, pro pessoal que vem, pra nós termos o melhor, e daqui a cada ano que passa melhorar a nossa situação. É isso que eu vejo, é isso que a minha mãe e meu pai que já morreram viam. Eles que foram nascidos e criados trabalhando nisso aqui igual a qualquer outra pessoa mais antiga e esses que já se foram. Eu tenho certeza que muitos desses que já se foram pensam que nós estamos aqui, é lutar para um bem estar de todos nós e se nós não arrumarmos, nós como liderança, não podemos ser como aqueles que se dizem dono e que tem um documento e passa a achar que só eu que tenho direito, mas a verdade é que a natureza deu pra todos nós. Na hora de respeitar aqui fora, eu não respeito, isso aqui eu não respeito, o que é meu, como é que vai melhorar? Como é que eu vou dar exemplo? Como é que a nossa região vai crescer? Só pra ter um exemplo, nós tivemos agora com o prefeito lá, só pra gente ver a questão do lixão, que é uma coisa que nós temos que nos preocupar, o criador, o pequeno morador, todo mundo tem o costume de tá jogando dentro do Maicá. Daqui há uns dias vai acabar com nós, é isso que é uma preocupação importante pro pleito, porque se nós temos o costume de jogar lá tudo aquilo que nós tá vindo, aqueles igarapés está comprometido onde passa e com certeza fazendo uma análise do nosso igarapé também daqui do Maicá, vai se comprometer. A primeira coisa que vai se comprometer é o peixe, e aí outras coisas que nós temos, que vai entrar o gado e outras coisas mais e nós nem sempre nos preocupamos por esse lado, nós nos preocupamos com o açai. O açai, se nós plantarmos e se nós zelarmos, ele vai dar, mas se nós continuarmos como nós estamos, a nossa região só vai diminuir e acabar, nós vamos acabar morrendo e vai ficando, vai ficando e nós vamos acabar com a nossa natureza, e todo mundo vai chegar e vai dizer: “Mas tinha isso?”, “Tinha!”, mas é mentira que eu não tô vendo, não tem nada! Desculpa a oportunidade, mas é que eu fiz o que eu pude, tá!

Após a fala da liderança indígena da aldeia Cavada, foi a vez de Zé Mota se pronunciar:

Tá bom, mas ele expôs tudo. O que ele tava dizendo eu concordo, mas eu acharia que não era só a comunidade de Murumuru que poderia se preocupar com isso, eu acho que são todas as comunidades e todo povo. Se a gente se reunisse a coisa funcionava, sem problema. Eu tenho a minha área ali e se preservar e deixar o açaí pretejar pra todo mundo apanhar preto, era muito bom isso, todo mundo vai ganhar, o açaí melhora de preço. É a minha ideia, o meu pensamento. Eu acho que tá errado e eu só não quero que estrague, tá entendendo? Então vamos embora parar. O seu Mário é o presidente da comunidade e eu acordo com a palavra, mas eu respeito o acordo com que nós fizemos, o acordo que nós temos aqui, então eu tô lá na ponta, então tem o outro pra cá, né, então quer dizer, se todo mundo que for morador entender o que todos nós aqui estamos pensando e se nós pensasse juntos, isso aí era fácil demais, né, não precisava tá deslocando esse pessoal que tão apreciando por aqui. É muito bom que eles venham, e dão uma aula, um entendimento pra gente, né, ter uma coisa da gente conversar com as pessoas, como vai funcionar essa questão do açaí, isso aí é bom, palestras pros novos, né?

Marajó complementa:

Ei, seu Zé, eu acho que não é só pra esses novos não, até os velhos mesmo, na verdade é pra todos, até os velhos porque a nossa área tá dividida, né? Aqui no meu território pode deixar que aqui eu dou, até a menina lá do Muru já foi lá tirar açaí porque eu dou pra gente tirar, né? Só que só deixo tirar o açaí quando tiver preto, mas aí o que acontece? Peguei e dei pra uma vizinha lá, a vizinha vai pro um lado tirar um cacho. Um pouquinho dela e já leva outra menina, depois já vai a outra turminha dela pra tirar pra outro lado, aí aquele cacho que tá verde, né, o que que acontece: a ruma de açaí hoje que eu tive lá no igapó faz pena de ver o estrago. Aí eu disse: “Não, eu não quero mais tu lá dentro, porque eu vou deixar o açaí pretejar pra dar pra outras pessoas tirar”. Por que, o que eu fiz? Porque não respeitam, não pensam nos novos, e nos outros. Também tem os velhos sem vergonha. Aquele Nato não tá nem aí pra nada, o Nonato, o Peru que chamam, né? Aquilo não tá nem aí nem com a vida dele quanto mais com a dos outros, pra ele acabou, acabou, que não sei de quem e se ele come, se ele bebe, porque eu não vejo nenhum cara daqueles com a malhadeira nas costas pescar.

Mário Bentes intervém e acrescenta:

Só pra eu dar uma resposta pro nosso amigo aqui, é exatamente o que ele quer saber sobre o nosso nome. É, pra nós aqui o ideal seria que as comunidades nunca perdessem as suas autoridades, é claro, esse seria o ideal. As pessoas que permaneceram na comunidade deveriam por obrigação manter a ordem e passar para as nossas crianças que é um trabalho que vai ter que se recomeçar, que isso era pra ser feito a muito tempo, o trabalho de conscientização, porque essa nossa juventude de hoje e os pais dessa juventude, eles não aprenderam a respeitar e conviver tanto numa forma social quanto de uma forma que preserve o meio ambiente, eles não foram educados nesse sentido. O primeiro pontapé aqui, por exemplo, todos os estatutos de cada comunidade, no caso, nós aqui, baseados pelo Murumuru, ele rege que caminhe o estatuto, nós vamos fazer um regimento interno pra moralizar a comunidade. Aquele que não conseguir se adaptar ao sistema de vida da comunidade, não pode viver na comunidade. Isso era pra ter feito no começo, não se fez. A partir do momento em que a comunidade perde o controle, não é simples você conseguir recuperar isso daí, então é por isso que nós estamos aqui, é a gente fazer esse resgate, já há uma ocupação nesse sentido. Dia 27, por exemplo, acho que é dia vinte e sete desse mês, do mês de agosto, nós vamos ter uma reunião ali, provavelmente no Tiningú, que vai falar sobre pesca. É difícil você englobar tudo

numa coisa só porque são conflitos diferentes. O açaí, por exemplo, é uma situação, embora a gente não saiba isso, mas ele é uma situação de gestão, é um conflito administrativo e envolve finanças, entendeu? Então, essa colocação da preservação foi colocada numa reunião anterior que era uma preocupação de Cavada, de fazer uma ampliação até do igapó que foi queimado e de fazer esse replantio e trabalhar com o Murumuru. Então é assim, o objetivo maior, é por isso que nós estamos em menor número, que em menor número é mais fácil de pensar e fluir as ideias, e a partir da liderança é mais fácil você passar pra base e a base é a primeira a respeitar. Você falou em termo de órgãos, você sabe que até hoje os órgãos estão confusos, até os órgãos estão confusos. Por exemplo, se o seu Marajó for lá no INCRA, ou na SEMMA municipal, ou na SEMA estadual, eles vão dizer pra eles o seguinte: “Seu Marajó, o senhor pode fazer tudo o que o senhor quiser, tudo o que for na sua área, porque é seu e o senhor tem direito de fazer isso, o senhor paga pra isso, o senhor paga imposto disso”. O INCRA fala isso. Se nós, quilombolas, indígenas, formos lá no INCRA falar que o seu Marajó tá fazendo isso e aquilo e que a SEMA autorizou, sabe o que eles vão dizer? “Vocês não podem permitir, tá errado”. Então, eles jogam eu contra o seu Marajó, o seu Marajó contra mim e eles ficam tranquilos lá. Isso é o que acontece hoje dentro das comunidades. O ser humano hoje se tornou egoísta e falso, entendeu? E é por essa razão de nós sentarmos aqui e é essa a razão que nós convidamos de início o Maíke e as jovens que estão aqui. Eles trabalham numa área de restauração de conflitos. Eles trabalham pra evitar que as coisas vão para o Ministério Público, porque qualquer coisinha vai pro Ministério. É assim: “Olha, o seu Marajó riu de atravessado pra mim, então eu vou lá no Ministério registrar uma queixa contra o seu Marajó”. Aí supomos que o Nirson venha com o círculo dele e pergunte: “Seu Marajó, por que o senhor riu de atravessado pra ele?” “Não, Nirson, eu tava olhado pro outro lado, desculpa, rindo de outra coisa”. Aí resolveu o problema, não precisa nem ir pro Ministério Público. Então, esse era operativo que estão conosco aqui, é pra gente resolver essa situação, e a gente tem que entender isso aí porque se a gente não conseguir... Olha, eu tenho dois anos e pouco de movimento, e essas coisas eu aprendi rapidamente quando eu comecei a frequentar os lugares e vê o que eles falavam pra mim, o que eles falavam dos empresários. Se eu fosse um camarada cabeça de bagre eu tinha problema com o seu Marajó, eu tinha problema com o seu Zé Ricardo, mas se fosse pelos órgãos nós estávamos em conflito, porque eu sei que o seu Marajó também vai lá. Pra vocês terem uma ideia, vou contar um exemplo rapidinho aqui pra não passar por isso aqui. Quando o seu Zé Ricardo tava fazendo aquele balneário ali, que passou o trator e tudo e tal, ele tinha permissão pra fazer isso, porque a SEMMA deu permissão pra ele fazer isso. Tinha ou não tinha, seu Maranhão? E a SEMMA já tinha vindo aí olhar, e aí eu fui lá na SEMMA e aí o cara falou: “Você não pode permitir que ele faça!” E quando eu conversei com o seu Zé Ricardo e pela reação do seu Zé Ricardo eu percebi que ele tava certo, porque o cara da SEMMA tinha dado permissão pra ele. Ele perguntou pra mim: “Quem foi o filho de uma...” Ele ficou tão nervoso, né, ele falou: “Quem foi o filho daquela que falou pro senhor que não pode fazer isso? E já vieram aqui e me deram permissão pra isso”. Aí eu falei: “Não, seu Zé, bote a grama lá no que já foi determinado e tal”. Então pessoal, assim, pra vocês entenderem o que é o órgão público, ele joga uma comunidade contra outra, ele joga empresário contra comunidade e se a gente cair nessa barca a gente não vai resolver nada, e a gente nunca vai conseguir sair da mesmice e cada dia que passa só vai aumentando e é essa a minha preocupação, tá? Temos que aprender a conversar. E essa é... creio que todas as preocupações e que os órgãos querem que brigemos entre nós, que é pra chegar lá e eles falarem assim: “Olha, como é que vocês vão dar terras pros comunitários lá do Murumuru, Murumurutuba e na Cavada se antes de titularem a área dele já está com briga? E quando titularem então? É preferível deixar como tá que pelo menos não vai ter morte, certo?” Então é isso que eles querem, e nós temos que entender, convivendo com as pessoas vocês vão pegando as coisas, a gente vai pegando, por isso que muitas vezes é preferível você ficar sentadinho ouvindo o que tão falando do que as vezes ficar falando, falando, falando. E eu já falei demais, por falar nisso. (Destaque nosso)

O facilitador resgatou a função do objeto da fala, que nesse caso era um coração da cor de açaí. Como já tínhamos feito vários círculos com os comunitários, realizamos uma breve rodada de valores para garantir a segurança do espaço e em seguida fizemos uma pergunta: “Quais as regras necessárias para se fazer um bom acordo?”. Após garantir a segurança do espaço, estabelecendo diretrizes para a continuidade da conversa, deixamos a conversa fluir.

O presidente da comunidade de Murumuru, Mário Bentes, tomou a fala:

Até tracei aqui uma relação de pontos que eu tenho, com as regras de utilização, mas deixa eu pegar primeiro um coração, coração apaixonado, coração de açaí, colocar uma tapioca e pronto. É o seguinte, o tempo é importante. O respeito em relação ao tempo de abrir o igapó e o tempo de fechar o igapó, isso aqui é muito importante que seja bem colocado. A venda do açaí, esse açaí da comunidade de Murumuru. Pro pessoal entender, esse ponto é central. É, o tempo de abrir e o tempo de fechar. Esse tempo vai ser um tempo certo, definido, esse tempo vai ser definitivo e direitinho, decidido em uma reunião. Vejam só, essa reunião é pelo bem do açaí, porque pode ser que o açaí se adiante ou se atrase, é que ele não tem um tempo específico, mas a gente em reunião vai controlando isso.

Figura 10 – João Lira em intervenção



Fonte: MOURA, Isabel. Murumuru, 2018.

Parafraseamos a fala de Mário Bentes, afirmando que o tempo de abertura e fechamento do igapó depende da natureza e que a entrada e saída dos apanhadores seriam definidas em reunião que aconteceria todos os anos.

O presidente da associação comunitária de Murumuru, então, complementou: “Sim, porque não há um tempo específico, mas a gente vai observando e controlando o açaí”. Perguntamos se seria uma reunião própria para este fim ou uma assembleia. Em atenção à nossa pergunta, o presidente disse que seria em uma reunião, subentendendo-se não se tratar de uma assembleia com todos os comunitários.



Ela será feita, não precisa ser feita necessariamente na reunião da associação, ela pode ser feita com os apanhadores, com os empresários que são os compradores de açai, com os compradores e com as comunidades envolvidas, que aí você pega todo mundo. Assim se evita aquele negócio de fechou e o outro não tá sabendo, fechou tá fechado, aí já era. Essa venda, ela fica restrita aos compradores comunitários.

Pedimos mais explicações.

Mário Bentes responde: “É porque, dentro da comunidade, existe estes que compram, entendeu? Então é assim: o açai da comunidade vai ser vendido para os compradores comunitários, que fica mais fácil de controlar isso, da comunidade”.

Perguntamos quem são os compradores, ao que Mário nos respondeu: “Aqui nós temos o Beabá, nós temos o Tatá, nós temos Manezinho e a Leide.”

“A Leide, o Drão, o Pezão!” – Acrescentou João Lira, sendo complementado por Mário: “Além do Pezão, tem o seu Natalino.”

Pedimos para eles explicarem o processo de revenda, sendo João Lira o primeiro a se manifestar: “Eles são, na verdade, os atravessadores, é a palavra mais usada aqui. Só o atravessador da comunidade que estaria no acordo”.

Perguntamos se havia o atravessador que não pertencia à comunidade também, e Mário Bentes retrucou: “Tem sim. É exatamente aí nessa situação... que os compradores terceiros fiquem abertos pra essas reuniões, ou seja, por exemplo, assim... seu Marajó vem pra apanhar, mas ele não vende pra comunitário não, né?”.

Marajó, após um breve susto: “Eu?”

E Mário continuou: “Você mesmo”.

Marajó, ainda assustado, prosseguiu: “Não, eu vendo pro Leitão lá em Santarém”

Mário complementa:

Ele vende pro Leitão. O seu Marajó já tem o comprador dele, mas isso é dele, é com ele. O objetivo disso aí, o acordo, é quando não ter comprador circulando na comunidade. Se não tem comprador não tem como o pessoal entrar no igapó e apanhar o açai, então é assim, fica fechado. Entendam, quem atravessaria seria só os comunitários.

Figura 11 – Residência do seu Marajó, encontro com apanhadores e vendedores de açaí



Fonte: MOURA, Isabel. Murumuru, 2018.

Marajó assentiu: “Isso, isso!”

Mário dá seguimento a sua fala: “A compra, quando fechar o açaí, que o igapó tá fechado, aí os compradores do Murumuru podem incentivar os moradores a entrar no igapó. E aí proíbe-se o terceiro vir fazer a sua oferta aqui, entendeu?”

Impressionados com a proposta, perguntamos se isso seria uma forma de proteger o açaizal a partir da observação e da experiência deles em relação ao conflito.

Mário Bentes responde: “É Isso mesmo! É uma forma que a gente encontrou aqui no quilombo. Foi o que já valeu pra esse ano, e a gente já conseguiu dar uma controlada”.

Afirmamos que essa proposta do comprador-atravesador comunitário é bem interessante.

O presidente continua a sua explanação: “Isso, porque aí entra uma colaboração do comunitário. Já podemos colocar no acordo também que, através dessa compra, todo comprador comunitário vai ter que dar aquilo que já foi falado, que é uma ajuda pra comunidade.”

Perguntamos como seria essa ajuda.

O presidente responde:

Aí a gente vai trabalhar isso aí, certo? A gente vai sentar pra ver de que forma, de que maneira, qual a melhor maneira de podermos ter um pouco de retorno pra comunidade. Então seria importante a gente sentar e conversar com os compradores comunitários, encontrar uma forma de contribuir. Eu não sei a margem de lucro deles, eu tenho que ver como é a margem de lucro, de que forma eu não sei explicar. Por essa razão, seria essa parceria.

João Lira toma a palavra outra vez:

Eu acho que a gente precisa trabalhar com dados. Por exemplo, eu preciso conscientizar cada comprador de açaí pra que ele anote durante a safra quantas latas

ele comercializou e digamos que 1000 latas durante a safra foi a produção do Murumuru, aí eu não sei quanto ganha em cada lata um comprador, um ou dois reais, quatro reais, agora tá cinco, então o cara tem lata, ele contribui com um ou dois por cento. Se a gente não tiver dado, vai ficar difícil a gente articular. Essa ideia é boa desde que venha trazer alguma coisa pra nossa comunidade, então, isso é bom, mas tem que todo mundo entender.

Mário Bentes continua:

Sendo a comunidade que decide pra onde vai esse dinheiro que se arrecadou no ano, a comunidade decide pra onde vai, se vai pra escola, se vai pra qualquer outra coisa, a comunidade decide pra onde vai essa verba arrecadada. E também na assembleia é a decisão.

Perguntamos se o acordo era somente para o açai ou para todos os recursos naturais extraídos na comunidade, se o acordo era somente para o Murumuru ou as outras comunidades ali presentes também reorganizariam seus processos produtivos relacionados ao acordo.

Mário Bentes respondeu que o acordo seria para todas as comunidades, que ali “brotava a ideia”, mas que todos deveriam “levá-la e plantar” nas suas comunidades. João Lira falou que o acordo vale para tudo e todos – para o açai, para o pescado, a capivara, o artesanato das meninas, isto é, para a caça, a pesca e tudo mais que fosse produzido e “extraído do território”, em suas palavras.

Perguntamos como seria a reunião para se apresentar a proposta, se seria uma única reunião com todas as comunidades interessadas ou se seriam várias reuniões.

Mário nos respondeu que seria uma reunião de fechamento geral, pois primeiro os presidentes e caciques fariam a apresentação da proposta nos respectivos territórios, fariam a “experiência compartilhada”, e depois apresentariam o acordo em uma reunião geral. Aproveitou o ensejo para apresentar a proposta da arrecadação do dinheiro:

Então tem como cada liderança controlar o território, e pra evitar que o presidente tome posse desse dinheiro, aí você já tá colocando que o dinheiro arrecadado... por exemplo, seu Marajó, ele doou pra comunidade 100 reais, aí o outro doou 50, o outro doou tanto, então se faz um montante desse dinheiro, seu Marajó faz um recibo, todo mundo apresenta um recibo de onde foi arrecadado e esse dinheiro não pode ficar na mão do presidente da comunidade, esse dinheiro é determinado pela assembleia pra necessidade desse lugar. Porque é o seguinte, a partir do momento que é assembleia que decide, ele não pode fazer nada com o dinheiro, porque o dinheiro é a assembleia que vai decidir, colocar no papel aqui.

O indígena da Cavada pergunta, a fim de ele “entender melhor”, como nós, que estamos escutando a eles, iremos proceder diante de tudo aquilo que ouvíamos.

O facilitador toma a palavra e explica:

Então, esse serviço não somos nós que faremos. É a comunidade que vai fazer esse controle. Portanto, eu imagino o que tem se falado pelo seu Mário, que isso será

feito através de registros, que é um caderno de registros de quantas latas vocês venderam, e quanto cada atravessador e cada comprador vendeu durante o ano ou na safra. Não sei como será. Penso que é na safra, né? E na safra quantas latas vendeu. Assim, se vai fazer uma prestação de contas com seu Mário, com a comunidade que ainda é representada pelo seu Mário: “Olha, eu vendi ‘x’ latas, o que a gente apurou foi tantos ‘x’ aqui, e o valor que a gente apurou foi esse valor aqui”. E aí nós temos que definir no acordo qual é o percentual, qual é a porcentagem. É um por cento? É dois por cento? Aí isso tem que estar no acordo.

O presidente da associação quilombola local, Mário Bentes, concorda com o facilitador e reafirma que a porcentagem será discutida com os compradores comunitários.

João Lira diz não estar seguro se o acordo valerá para outras comunidades, embora o acordo, mesmo sendo aprovado no Murumuru, possa impactar outras comunidades indígenas e quilombolas, a exemplo de Murumurutuba, cujos comunitários vão em grande quantidade retirar açaí em Murumuru.

Mário Bentes mais uma vez retoma a palavra:

O certo aqui é o seguinte: cada um vai levar pra sua comunidade a proposta, aquilo que não for aceito a gente conversa depois, no caso, nós aqui, a gente já conhece como tem que funcionar e isso a gente já tá colocando alguns pontos. Você tem uma forma de ir conscientizando tanto o empresário quanto o apanhador de que ele precisa ajudar a contribuir com a comunidade, é uma forma de ele ir se familiarizando com aquilo, porque é assim, vou citar um exemplo pra vocês aqui: um menininho ele apanhou duas latas de açaí, ele ganhou 80 reais, ele é uma criança, e aí a minha esposa perguntou pra ele assim: – Você almoçou? Isso dois dias depois da apanha, e ele disse assim: – eu não almocei porque lá em casa ninguém vai me dar comida! Aí minha esposa falou assim: – Mas porque não vão te dar comida? Porque eu peguei oitenta reais de duas latas de açaí que eu vendi e eu estourei tudo ontem num torneio de clubes! Aí a minha esposa falou: Então você vai voltar pra sua casa e vai comer lá porque aqui também eu não vou te dar comida, que é pra você aprender a economizar o seu dinheiro e dar valor ao seu dinheiro. É porque ela dá comida direto pra ele lá em casa, e nesse dia ela não deu, ela não deu nada pra ele.

João Lira acrescentou, com bom humor: “Pensei que íamos ter um final feliz nessa historinha”, e todos riram.

Foi quando Marcos, vice-presidente do quilombo de Murumurutuba, manifestou uma preocupação importante. Ele questiona o fato de no quilombo só ter um atravessador, dessa feita, se o comprador não aceitar os termos do acordo, eles ficariam sem vender, ao mesmo tempo em que afirma que não haverá acordo com o comprador. “Lá no quilombo é ele que manda. Ele diz para o pessoal tirar o açaí e o pessoal vai correndo”. Mário pergunta o porquê de ele não aceitar o acordo. Marcos responde que é “pelo abuso mesmo”.

Pedimos a fala e retomamos os dizeres do indígena no início de nosso círculo. A reflexão sobre uma riqueza que se não cuidada pode se acabar, da necessidade de se pensar nos filhos e netos que ainda virão; falamos da renda que se gera com a retirada do açaí.

Pedimos que considerem na fala deles a palavra “território”; assim, quem decide nos territórios indígenas e quilombolas são eles, por se tratar de um espaço coletivo e que goza de autonomia e do direito de autogestão comunitária. Afirmamos que é um entendimento recorrente nas assembleias indígenas que “quem manda é quem mora lá”. Assim, quem deve decidir sobre o açaí seria uma assembleia de quilombolas, numa decisão coletiva, não o comprador, atravessador e/ou empresário, e sim os comunitários. Reforçamos que a proposta de Mário representa um retorno financeiro para a comunidade e que a fala de Sergio, do movimento indígena, se refere à getão da riqueza do lugar.

Sergio pede a palavra e diz que:

Para isso é necessário aprender a fazer umas contas chatas, nós aprendemos muito mal a matemática, negócio de percentual, lucro da lata, quanto dá isso e aquilo, e o cara lá de fora aprende muito bem, eles sabem fazer bem uma conta. O seu Marajó, por exemplo, eu duvido que ele erre uma conta das latas de açaí que ele compra.

Mário Bentes reitera: “É isso mesmo. Viu, Marcos? Então, é a organização nossa que importa. Aí entra o diálogo, eu penso assim: não dá pra gente dizer: ‘Ah, ele não vai aceitar porque ele é abusado’, não pode ser assim. Vamos tentar dialogar, né?!”.

Marcos o sucede na fala:

A nossa preocupação é por causa que tem um grupo, né, dona Gracinha? Tem um grupo lá que é de cuidar mesmo. E isso aqui que tá acontecendo que a gente quer. Dois cabeças também, por causa que pra gente fazer essa proposta pra eles, pro pessoal lá, que apanham e vendem o açaí, aí eu vou falar: e aí, a gente vai aceitar? Só que é o pessoal que vai solicitar pra vocês, e aí como é que a gente vai fazer? Temos que ter apoio lá de dentro, sozinho eu não consigo.

Dona Graça toma a palavra: “Olha, o que eles têm que fazer é aceitar, né?”.

Mário Bentes defende que nós realizemos primeiro o acordo em Murumuru e depois analisemos a particularidade das demais comunidades. Sergio, uma das lideranças indígenas, pede a fala e assevera:

A gente levou esse caso lá pra Cavada, porque a maioria que passa aqui e pega um açaí pra vender lá na Cavada é jovem, mas jovem tu sabe disso, eles são diferentes. E só pra tratar de outra coisa também, o pessoal da Cavada não apanha no Murumurutuba sem pedir. Passou do Mário pra lá, se eles entrarem, sabem que tem que pedir e se passar do nosso pra cá, pro Marajó, também tem que pedir. Se entra algum que seja da Cavada, isso é caboco que não gosta de respeitar limite, já está avisado. Porque nós, os representantes, dizemos assim: “Olha, eu não apanho, eu não tô nisso daí e nós estamos no movimento, no dia que pegarem vocês lá no igapó de alguém, não venha pra cá, que a liderança não vai dar apoio”. Eu falo assim lá. Então o pessoal da Cavada que vai pra Murumurutuba eles tem que pedir pra apanhar. Agora já tem um problema, o Murumurutuba não pede pra entrar lá na nossa área, e também o Murumuru sabe aonde chega a área, sabe que pede até lá no Marajó e também tem uns que não pedem na área da Cavada. O que tá mesmo atrapalhando tudo isso é nós que trabalhamos e que moramos lá em cima, e que entra gente de todo canto pra pegar na área indígena, agora quando um indígena vai pra apanhar em qualquer um, por exemplo, aí tem gente que reclama. Mas tudo é isso que estamos discutindo lá. Outra coisa, eu conversando sobre a questão disso

daí foi que eu levantei sobre tudo isso que já falamos. Eu já falei pros nossos jovens plantarem açaí, já perguntei pra eles sobre os compradores e o que fica pra comunidade! Já provoquei eles sobre o plantio. Lá nós somos 500 e se cada um plantasse um pé de açaí nós já tínhamos um açaizal. Lembro que temos que repensar o que fica pra comunidade. Não é só pensar em lucro momentâneo, lucro passageiro, é saber pensar em nós. Chega nesse período do açaí, que a maioria que tá na luta é o pessoal mais antigo, eu não vou lá no igapó. Poderíamos acordar que íamos tirar pelo menos na época do açaí, duas vezes, pra todo mundo que apanha lá no igapó, assim, vai todo mundo que pode entrar no igapó, assim, quem vai apanhando vai, quem vai ajeitando vai, quem vai carregando vai e essa produção seja pra alguma coisa da comunidade. Além de não plantar nenhum pé de árvore, quem tá ganhando com isso? Entendeu? É isso que é, então, é uma reflexão que muitas vezes a gente nunca discutiu, a gente pensa que é só o lucro. No caso do Murumuru, é uma comunidade, é o caso repensado e discutido, eu tenho certeza que vai dar certo. Na Cavada eles já jogaram isso, também imaginavam isso e vão pensar: e aqueles que ficaram em cima? Depois nós vendemos a parte e ainda ajudamos quem tá na luta. Eu tô na luta, e tô lá defendendo, a gente já colocou isso pra discutir lá, a comunidade já pensou, pelo menos uma vez ou duas vezes todos aqueles que apanham ou revendem dentro da comunidade, a gente reúne, ou seja, tirar dali e vamos ver se dá pra contribuir com a associação ou escola ou pra igreja. Entendeu?

**Seu João Lira pede para dar uma contribuição:**

É, eu entendi bem a pergunta do nosso amigo aqui do Murumurutuba. Eu acho, na minha visão, essa cobrança aí dos atravessadores é uma questão do Murumuru. Para os nossos vizinhos, eu acho que o que interessa é que eles obedeçam a abertura e o fechamento da apanha, e também que tenham a humildade de procurar o presidente daqui do Murumuru, os coordenadores. Podem pedir, sei lá: “Nós queremos participar da apanha também”, e é aí que vai definir quantas pessoas tu pode trazer pra apanhar, eu acho que é isso. Quanto a cobrar do vendedor, e ainda tem aquele que bate o açaí também e leva um pouquinho pra Santarém, já é uma questão de cada comunidade se vale a pena ou não pedir algo. Agora pra nós, no meu entendimento, o que interessa é que os nossos vizinhos obedeçam a abertura e o fechamento. Respeito, é, eu creio que é isso aí o básico, porque não podemos colocar norma pra comunidade dos outros lá, e eles têm que se enquadrar na nossa se quiser participar com a gente. Agora tem esse lado que, se ele não quiser contribuir minimamente, é um problema.

**Sergio retoma a palavra:**

E eu me interessei, porque fui eu que levantei essa questão do açaí e do respeito. Não falta, né, isso é o mais importante pra gente começar a caminhar. Alguém mais vai falar – nós não –, nós esquecemos de alguma coisa? Tem alguma regra aqui que tá faltando? Porque eu acho que tem alguns pontos que a gente precisa fechar, né, e que ficou em aberto toda a reunião.

**Mário Bentes retruca:**

Eu queria só concluir aqui algumas coisas que faltaram, como o fechamento do igapó que você colocou, a venda para as pessoas de fora que eu achei muito interessante a ideia que se falou aqui. É o acordo, precisa-se respeitar, mas como que se respeita um acordo? É aí que tá o problema, a partir do momento que você coloca uma regra tem que haver alguma penalidade, consequências, certo? Se não houver uma penalidade no acordo que foi feito, se você quebrar a regra, e você não ter uma penalidade, não funciona. Quem me falou isso? Foi o delegado que me falou, eu fui lá conversar com ele, ele me disse: “Mário, tem alguma penalidade de quem entra no igapó quando tá fechado?” Eu falei: “Não tem”. Aí ele falou: “Mas tem que ter”, ele falou assim: “Existem coisas na vida que a gente tem que colocar, o coração não pode falar mais alto, tem que ter penalidades pra essas pessoas poderem respeitar”.

Então assim, ele até citou uma delas, falou assim: “Como é açaí, eu acho que uma das penalidades poderia [ser] ir pra dentro do igapó e plantar tantas mudas”. E isso aí pode vir pra cá e obrigar a fazer, a partir do momento que existe uma penalidade, ele vai ter que cumprir essa penalidade. Então, além disso, vai passar 24 horas lá preso, e vai plantar açaí dentro do igapó aí, que é o mínimo. O delegado garantiu ainda que ele ia ser parceiro dessa tarefa. Só que é assim, é uma coisa que será colocada e tem que ser colocada porque, se você colocar norma e não ter penalidade, fica difícil as pessoas cumprirem. Elas não conseguem enxergar, elas não veem as normas, ele não vê as penalidades, ele não vê nada.

João Lira acrescentou: “Pelo menos pra espantar, né?”.

Em seguida, Mário Bentes voltou a falar:

Isso! Se você descumpre isso aqui, você vai plantar mil mudas. Hoje, por exemplo, eles foram lá em casa e o meu menino não é apanhador de açaí. Eu tava em Santarém e quando eu cheguei em casa, o meu menino disse: “Pai, eu fui ao igapó hoje e apanhei duas latas e meia”. O cara nem sabe apanhar e apanhou duas latas e meia, aí quando foi hoje de manhã cedo chegou um pessoal: “Bora, Soliano!”, aí ele já estava se preparando pra ir, eu disse: “Filho, hoje não. Hoje não pode”. “Mas pai, o pessoal vai”. Eu falei: “O pessoal é o pessoal, você é você. Você não é todo mundo” (risos).

Então, foi a vez de dona Graça usar da palavra: “Por que o respeito tem que vir de casa, né?”.

Mário Bentes reforçou: “Você tira, aí todo mundo vai dizer assim: ‘o filho do presidente da comunidade tava lá, rapá’, aí vai sair caro”.

O facilitador retoma a fala: “Então é importante a gente definir quais seriam as penalidades pra quem descumprisse o acordo? O professor Mário colocou aqui uma sugestão: plantar muda de açaí, e o que mais podemos definir?”

João Lira responde ao questionamento:

Isso é na primeira vez, eu creio, que pensa uma reposição só um pouco a mais, plantar umas trinta mudas, plantar e cuidar. A segunda seria o resto da safra sem ter o direito de apanhar açaí, e o último seria 24 horas o rapaz pendurado no açazeiro. Nós podemos deixar guardado o cara por 24 horas.

O facilitador então questiona sobre quem terá essa autoridade para prender uma pessoa por 24 horas. Faz outra pergunta sobre o que se vai tomar da pessoa.

João Lira defende que se tome o açaí apanhado e que se repasse para a escola ou para o “cabra” mais velho da comunidade; sugere que se obrigue a plantar 30 mudas de açaí como forma de assustar quem descumprir o acordo. Afirma, em ato contínuo, que tudo isso é legal, pois já trouxeram uma palestra da polícia civil ao quilombo e essas questões foram todas discutidas.

O facilitador começa a elencar as propostas do acordo. Primeiro, ele propõe que se substitua a palavra punição por penalidades ou pela palavra sanções. Depois apresenta as

propostas de plantar 30 mudas de açaí, perder o direito de apanhar o fruto durante a safra e perder a produção do dia. Nesse momento, João relembra as 24 horas de prisão. Argumenta que a polícia civil também faz essas “barbaridades” e que eles já falaram isso numa assembleia.

Questionamos a legalidade dessa medida, pois não tínhamos esse poder de determinar a prisão de alguém. Defendemos que não tínhamos essa competência.

João Lira insiste em seu argumento:

Tudo aquilo que é acordado entre uma assembleia, é lei, vale pra aquela comunidade, e aquele que desobedece tá sujeito a essas ações, essas punições; então, se a gente determina essas coisas, o camarada tá sabendo. É o que tá sabendo que vai sofrer as punições, e a gente pode até pôr na leitura disso aqui, colocar a Terra de Direito nisso, mas a gente traz a polícia civil ou o delegado da polícia civil pra falar sobre isso, pra tirar as dúvidas, pro cara não pensar que alguém tá fazendo a cabeça da gente.

O facilitador, então, diante da insistência da proposta da prisão dos apanhadores que infringirem as regras do acordo, faz uma sugestão:

A gente pode fazer o encaminhamento do caso pra polícia; se a polícia vai prender, é problema da polícia, né? Fazemos assim, encaminhamos o caso para a polícia. Se a pessoa infringiu alguma lei, que vai incidir em o cara ser preso, ou o cara pagar uma multa por ser um crime ambiental, bom, aí vai ser a questão da polícia dar o encaminhamento, mas a gente aqui da comunidade fica mais reservado. A gente não, vocês, né, porque a gente vai embora e quem vai ficar são vocês aqui. Segundo a sugestão do seu João são três as sanções, não é tudo junto não. A primeira ele planta as mudas, aí se eles reincidirem, perdem o direito de apanhar na safra, mas na terceira ele vai ficar pendurado no açaí, e depois será encaminhado pra polícia, é isso, né? (risos). Peço atenção porque esse acordo, gente, se vocês quiserem depois que ele esteja todo dentro da legalidade, não vamos prever nada que não seja legal, esse acordo a gente pode até registrar. Tanto registrar em cartório, que eu acho que a gente pode logo fazer imediatamente, e ele pode ser registrado também, se eu não estou enganado, no INCRA. Como aqui é área que o processo de regularização é feito junto ao INCRA, pode ser registrado no INCRA para uma portaria. Eu sei que os PAEs – Projeto de Assentamentos Agroextrativistas têm um plano de utilização de área, esse plano de utilização é registrado no INCRA e ele sai uma portaria, ou seja, ele dá uma autoridade, legitimidade maior e na SEMMA também tem uma portaria assim.

Sergio acrescenta:

Crime ambiental é penalidade, eu acho que era bom botar isso. Pela SEMMA faz um registro e aí dá mais um respaldo pro acordo, só que a gente não pode prever nada que seja ilegal aqui, então, botar o cara pendurado 24 horas numa cela ou pendurado não dá não. Isso a gente encaminha para as autoridades competentes.

Pedimos a palavra e sugerimos que, além da coordenação, para acompanhar a retirada do açaí, seria interessante que as comunidades desenvolvessem um mecanismo de comunicação e monitoramento constante do território, um núcleo de defesa do açaí, uma retaguarda do açaí que estivesse em constante mobilização. Intercedemos para que fossem



desenvolvidas várias estratégias de defesa e que as lideranças iriam aperfeiçoando o processo. Perguntamos ainda quais seriam os dias de retirada do açaí.

Mário Bentes nos respondeu que a proposta seria da seguinte forma: “Duas vezes por semana, dois dias para ser mais exato, na segunda e na sexta-feira para retirada por pessoas que não são do quilombo e na terça e quinta ocorre a apanha para quem mora no quilombo”. Assim, como último momento do encontro, a nossa equipe elencou os pontos do acordo para todos na reunião. Os pontos são os seguintes:

Acordo elaborado no espaço de Círculo de Construção de Paz e Justiça Restaurativa realizado no quilombo de Murumuru no dia 31/07/2018. Participaram do encontro os representantes das Aldeias de São Francisco da Cavada e Amparador e dos quilombos de Murumuru e Murumurutuba.

1. Os dias de abertura e fechamento do igapó para coleta de açaí. A abertura e o fechamento para a entrada no igapó serão definidos em uma reunião da coordenação do açaí e posteriormente definida em assembleia com apanhadores, compradores e comunidades.
2. É permitida a retirada do açaí durante dois dias da semana, sendo os dias de segunda e sexta-feira destinados à coleta nas áreas de uso comum. Nas propriedades do seu Marajó os dias de apanha serão na terça e quinta-feira, sendo que a venda será feita com exclusividade para o seu Marajó ou para o atravessador da comunidade que este indicar.
3. Definiu-se o número de três pessoas por família para a entrada no igapó.
4. Fica livre a quantidade de latas de açaí retirada pelas famílias, no entanto, a assembleia poderá restringir a quantidade conforme necessidade e de acordo com a safra.
5. É proibida a retirada do açaí “parau”, ou seja, aquele que ainda não “pretejou”.
6. Não se pode cortar a árvore do açaí.
7. Moradores de Santarém, mesmo aqueles que são originários da comunidade, não poderão apanhar o açaí.
8. Permite-se apanhar o açaí para o consumo fora dos dias definidos para a apanha.
9. A venda do açaí ficará restrita aos compradores/atravessadores comunitários.
10. O comprador/atravessador deverá apresentar um registro de quantas latas vendeu.
11. A coordenação do açaí definirá um percentual sobre a venda do açaí que será destinado para a comunidade.
12. A assembleia geral irá definir a destinação do dinheiro arrecadado com a venda do açaí.
13. As comunidades circunvizinhas ao Murumuru deverão obedecer às regras internas deste território para que seus membros apanhem açaí no igapó do quilombo de Murumuru.
14. Deve-se taxar também quem vende fora da comunidade o açaí batido.
15. A coordenação promoverá ações educativas para a conscientização e defesa do açaí e do igapó.
16. Esse acordo será registrado nos órgãos fundiário e ambiental competentes.
17. Sobre as sanções ou penalidades decidiu-se que quem desrespeitar o acordo será submetido ao seguinte procedimento:
  - a) A primeira incidência implicará na plantação de 30 mudas de açaí.
  - b) Na segunda, o comunitário perderá o direito de apanhar durante toda a safra de açaí, além de perder toda a produção do dia.
  - c) A terceira vez implicará no encaminhamento às autoridades competentes.
18. Esse acordo terá validade tanto para os comunitários quanto para os proprietários.

Após a leitura e aprovação dos pontos do acordo, fechamos o círculo com uma oração. A sensação de conseguir reunir pontos para um acordo era de felicidade e de uma grande

realização. Sabe-se que as costuras e articulações entre as comunidades, os movimentos sociais e organizações estatais e não governamentais que acompanham a rotina das comunidades terão uma grande importância nesse processo. O presidente do quilombo Murumuru que já se antecipava a tudo isso nos pediu que desenvolvêssemos o texto do acordo e apresentássemos depois do período da retirada do açaí, “porque agora ninguém escuta ninguém, os ânimos estão exaltados, não se consegue fazer nenhum acordo”.

O círculo encerrou-se com palavras como esperança, união, responsabilidade, fé, paz e gratidão. Saímos com uma sensação de alegria e descontração, com aquele sentimento de ter contribuído para a paz e o bem viver. Prometemos voltar nas festividades do açaí. Em seguida, ao fim da intervenção, fomos conhecer a propriedade do seu Marajó, na esperança de tomar um açaí, mas o encontramos em plena atividade com apanhadores, vendedores e familiares. Conversamos um pouco, tiramos algumas fotos e nos despedimos até o próximo encontro. Desse momento em diante faremos a descrição da intervenção no Quilombo Murumurutuba.

Figura 12 – “Escolhendo o Açaí”



Fonte: MOURA, Isabel. Murumuru, 2018.

### 3.1.2. Caso Murumurutuba

Ao chegar ao Quilombo Murumurutuba, paramos em frente à casa do presidente da comunidade, seu Raimundo Nonato. O filho dele nos informou que ele já tinha ido para a reunião ao lado do barracão da sede. Chegamos, e todos já nos esperavam em torno de uma grande mesa embaixo de uma frondosa mangueira. Fomos recepcionados pelo presidente da comunidade nos perguntando se queríamos conhecer o pessoal. Respondemos que sim, a partir de uma apresentação em torno da mesa. Já habituado às reuniões na comunidade, perguntamos se queriam fazer uma oração.

Uma comunitária, professora Patrícia Tates da Silva, pediu – no nosso entendimento, um pedido muito justo e simbólico –, para que o quilombola, Jesus Portela, conduzisse o

momento de oração. Realizada a oração, iniciamos uma rodada de apresentação. Por questões óbvias, o senhor Jesus Portela começou a apresentação saudando a todos os presentes. Em seguida, seu Joaquim Pinto se apresentou, dando como referência ser irmão do Henrique Pinto, um jovem liderança quilombola e presidente do Coletivo de Estudantes Quilombolas da UFOPA.

Dona Graça de Jesus Pinto se apresentou afirmando ser prima do Joaquim Pinto; a professora Patrícia Tates da Silva, moradora da comunidade, esposa do Joaquim Pinto, disse que estava lá em “prol da comunidade pra ajudar”. Em seguida, foi a vez de Marcos Paulo, morador e vice-presidente da comunidade.

A rodada de apresentação chegou à equipe da Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia. Começamos por Isabel Moura: “Boa tarde, eu sou a Isabel, eu estudo na UFOPA e eu tenho desenvolvido esse trabalho no Núcleo da Justiça Restaurativa com o professor Nirson e com o Maike também”. Heloína Santos a sucedeu: “Eu sou a Heloína, eu sou também estudante da UFOPA, sou também quilombola da Pérola do Maicá, e eu tô aqui também como uma das facilitadoras do Maike pra tentar mediar essa conversar com vocês”. Marco Antônio foi o próximo: “Eu sou o Marco Antônio, sou também estudante da UFOPA, sou colega da Isabel e também tô atuando junto com o professor Nirson Neto e o Maike Vieira no Núcleo de Mediação da UFOPA”.

Aproveitamos que dona Maria estava chegando e pedimos a ela que se apresentasse. “Sou Maria Silvina Silva, moro aqui no Murumurutuba desde 1943, eu sou quilombola mesmo, né, como vocês estão vendo e moro aqui junto com o Pedro” e apontou fazendo um bico com a boca. “Grande fazendeiro da comunidade!”, brincamos.

Dona Maria Silvina continuou: “É, grande fazendeiro pra roubarem tudo dele” (risos).

Perguntamos se dona Telma Maria poderia se apresentar. Ela prontamente responde. “Égua! Cheguei agorinha, rapaz, eu não sei se o homem vem, porque ele foi pegar uns paus, mas eu mandei chamar ele. Já vim na frente logo, porque ele não veio”.

“Dê o seu nome então”, sugerimos, ao que ela retrucou: “Meu nome é Telma Maria da Conceição. Eu moro aqui há 20 anos, eu acho, e meu marido tem essa idade também de morada”.

“E eu, a maior parte do pessoal já me conhece. Eu sou Raimundo Nonato Pinto Pereira. Eu sou presidente da associação. Eu tenho também um pequeno rebanho de gado”, apresentou-se em seguida o presidente do quilombo Murumurutuba.

Perguntei como ele era conhecido, ao que respondeu: “Também me chamam de Peru”. A fala foi sucedida por risos de todos os participantes.

Tomei a palavra me apresentando como servidor da universidade, pesquisador da Justiça Restaurativa e principalmente ativista dos movimentos indígenas e quilombola. Falei do meu histórico na construção da FOQS, da Justiça Restaurativa e dos Círculos de Construção de Paz como um método para chegarmos a consensos em situação de divergências e conflitos internos nas comunidades. Defendi que o nosso trabalho é continuar estimulando o diálogo e as conexões entre as pessoas a partir de uma “comunicação não violenta”, e entender os processos, tentar construir acordos, restaurar e restabelecer relações, e que nós, eu, seu Raimundo e o professor Nirson já estávamos há um tempo tentando avançar nas conversas sobre as questões que são importantes para a comunidade.

Falei que já havíamos conversado muito com Nonato – como também é conhecido o presidente da comunidade – e Carlão (Carlos Alberto da Silva, ex-presidente do quilombo), que tínhamos vindo várias vezes a Murumurutuba, ocasiões em que conversamos por duas vezes com Júlio Fernandez Araújo, inclusive que ele havia nos ajudado a pensar alternativas para a passagem do gado, nos levando para conhecer outros portos; e o mais importante, conseguimos convencê-lo a sentar com a gente e com a comunidade para tentar construir um acordo sobre a problemática em que ele se encontrava implicado. Reafirmei a nossa proposta de tentar construir um acordo para o gado passar sem a necessidade de se recorrer à violência, já que no ano anterior o gado havia passado mediante o recurso à força policial.

Defendi que nossa intenção era apresentar uma forma de como estabelecer uma conversa; que tínhamos uma metodologia que privilegiava a escuta de todos, pois já tínhamos escutado muito seu Nonato, mas que agora era a hora de escutar os comunitários, haja vista ser importante pensar a partir da perspectiva deles. Cada um certamente teria um olhar diferente sobre a questão, algum fato importante a destacar, um comentário que interessa para todos, e assim iríamos montar um grande quebra-cabeça, sempre em conjunto com a comunidade.

O objetivo era que ao círculo de construção de paz apontasse o caminho coletivamente, desenvolvendo-se a partir da sabedoria coletiva, que não seríamos nós os iluminados que apontaríamos a solução para os problemas. Também não havia o intuito de se realizar um grande debate, no qual se mede a força do argumento, em que a força de quem fala mais bonito ou mais alto prevaleça.

Indiquei que o primeiro passo foi dado com a aceitação de seu Júlio Fernandez Araújo de compor o círculo e agora nesse pré-círculo a bola estava do lado deles, os criadores de gado. Então, pedi que Heloina Santos, estudante quilombola e secretária da Federação

Quilombola de Santarém, falasse um pouco da metodologia do círculo. Ela me perguntou se seria desde o princípio; respondi que sim.

Primeiramente, o processo de justiça restaurativa consiste em três etapas. Primeiro, o pré-círculo, onde se costuma escutar as duas partes, uma de cada vez. Nesse caso do conflito envolvendo a passagem do gado, a gente primeiro conversou com o seu Júlio, pra saber dele sobre a questão, o que ele entende sobre isso, qual é a perspectiva dele e que tipo de soluções ele tem pro caso. A gente já escutou ele. Agora, a gente tem que escutar vocês. É o que a gente está vivenciando hoje aqui, escutar vocês para entender a real circunstância do que vocês esperam do círculo que vai ser realizado daqui a alguns dias. Eu espero que seja o próximo, justamente porque já tá próximo de vocês passarem o gado. E assim, depois de a gente conversar com vocês, teremos a segunda etapa, um círculo coletivo envolvendo tanto vocês quanto o seu Júlio. Ele também pode convidar alguém da família dele pra estar conosco nessa conversa. Nessa conversa a gente vai tentar facilitar, a gente não vai apresentar pra vocês soluções do caso, a gente vai trazer maneiras pra que vocês possam conversar pra chegar numa solução que seja satisfatória tanto pra vocês quanto pro seu Júlio, que não agridam nem vocês, nem a ele, né. A gente vai apenas facilitar pra que tenham uma conversa agradável e respeitosa, um diálogo positivo e sem violência, e por fim, depois disso, se tudo der certo, a gente tenta e espera que seja realizado um acordo entre vocês, mas o real objetivo é realmente facilitar a conversa, mas, se for feito um acordo, a gente tem a terceira etapa que é acompanhar todo esse processo da construção desse acordo, se ele vai tá realmente sendo efetivado. O processo se completa assim, a gente acompanha, facilita o diálogo, faz o acordo, mas também a gente faz o pós-círculo, justamente esse acompanhamento de vocês nesse processo.

Perguntei se alguém da nossa equipe gostaria de contribuir com algo.

A estudante Isabel se expressou:

Assim, como a Heloína falou, são dois lados, duas razões para querer ou não querer que o gado passe. Falamos com o seu Júlio e agora a gente tá conversando com vocês e a gente necessita ouvir, que é o mais importante, mas também é importante primeiro dizer como que é essa metodologia no momento. Como a Heloína já deixou bem claro, é algo que vai ser construído. Nós não estamos aqui pra dizer: “Olha, o certo é ele deixar vocês passarem!”, ou: “Olha, não é ou não pode fazer!” Não, não é bem isso. Até porque a gente não tem essa vivência, a gente não mora aqui, a gente não conhece totalmente a realidade de vocês. Então é muito difícil alguém de fora, externo da comunidade vir aqui e dá uma solução. Então, é por isso que defendemos a Justiça Restaurativa. O professor Nirson e o Maíke, como facilitadores, não têm esse objetivo de vir aqui e mostrar uma solução e sim fazer com que vocês que vivenciam isso, que passam por isso, tenham autonomia para sempre construir uma solução, um convívio, um uso compartilhado dessa passagem. Então, a gente conversou com ele nesse primeiro momento e estamos conversando com vocês todos e o ideal é realmente propor essa conversa entre as duas partes.

Retomando a fala, pedimos que os comunitários falassem um pouco – ou muito –, pois eram eles os protagonistas.

O presidente da comunidade, Raimundo Nonato, pediu a fala questionando se poderia ser uma pergunta. Dissemos que sim.

Raimundo Nonato então continuou: “Eu queria perguntar assim: a minha preocupação é a passagem que tá próxima, tá entendendo?”

Questionamos o sentido de próxima, pedindo para que ele explicasse, ao que nos respondeu: “Eu posso dizer assim: eu vou botar por alto 15 dias pra esse gado passar de volta. Quando ele passou agora foi com a polícia. E pra voltar?”.

Pedimos para que ele confirmasse se eram 15 dias mesmo.

Raimundo Nonato nos esclareceu:

É, mas eu acho que não chega a isso não! Então, a minha preocupação é que o gado tem que subir, e aí vai ficar o gado de molho lá, o gado n’água. E aí? Vocês ou nós, o quê que nós deveríamos fazer? Sei lá. O que se costuma fazer? A minha preocupação é essa como presidente, como criador também.

Fomos direto ao assunto perguntando o que o Júlio Araújo alegava para o gado não passar. O presidente da comunidade respondeu: “Ele alega que é dono da passagem né”. E continuou:

Eu não sei, talvez tenha gente aqui que não esteja entendendo qual é o objetivo da coisa lá. O problema é o seguinte: ele também criava, né. Como teve gente, parente da família dele lá, gente da família dele lá que disse: “Júlio! Júlio! Quando o senhor tinha gado, subia esse gado meio dia, baixava duas horas, subia cinco horas e esse caminho nunca, nunca escangalhou esse caminho!” Agora que ele vendeu esse gado... entendeu? Agora ele não é mais criador.

Pergunto se ele ainda criava gado, para certificar-me se compreendi corretamente a informação. Seu Nonato retruca:

Não, ele não é mais criador. Mas aí ele diz assim: “Eu já proibi o Albano, já proibi Antônio Luiz”, entendeu? Sim, porque é uma quantidade, o Antônio Luiz deve ter umas 500 rezes, pode-se dizer, o Albano também pode até não pegar umas 500, juntar esse pessoal, então tá tudo bem, eu acredito até que um lote de gado desse aí vai até danificar a estrada, né, mas também passava, todo ano passava e nunca deu problema, e aí o pouco gado agora jamais vai dar esse problema, a gente até chegou a um ponto de... não sei se foi com vocês a conversa, de perguntar pra ele: “Marca um puxirum, vamos lá, vamos ajeitar a estrada depois da passagem”. Eu, até como criador e como presidente, eu diria assim, pra ajudar, que a gente passe o gado, desce, e só no outro ano que vai tirar, pausava esses dois períodos, subida e baixada, pra evitarem problema. Mas o problema dele é que ele não quer, ele já falou pra gente que ele não quer e esse caminho ali, que eu acho que tem a dona Silvina, a dona Gracinha que é mais velha do que eu, conhecem ali no tempo do João Gonzaga Moura, passava o gado lá e nunca teve esse problema. Não sei porque agora só ele... então é essa a minha preocupação.

Pergunto desde quando acontece esse problema referente à passagem do gado.

O presidente Raimundo Nonato responde: “Acho que de uns... pera aí, eu vou dizer uns quatro anos, de uns quatro anos pra cá!”. Afirmamos que é muito tempo de conflito. O Raimundo Nonato coça a cabeça, pensa e diz: “Hum, eu tô botando, tô botando pelo alto, né?”

Perguntamos sobre a proposta de se fazer um puxirum depois da passagem do gado. Raimundo Nonato diz que o dono da passagem não aceita. Perguntamos o motivo dele não

aceitar e seu Raimundo nos responde: “Não, não aceita, ele mesmo quer zelar pelo caminho, ele diz que não precisa de ninguém”.

Questionamos se é dele a propriedade. O presidente nos diz: “Han, na... é dele? É como? Existe aquela coisa, né, áreas alagadas, áreas de igapó; ela não tem proprietário, então isso é o que eu sei”.

Afirmamos que seu Júlio diz que as terras são dele, lembrando que nossa conversa com o dono da passagem já havia acontecido. Raimundo Nonato complementa: “Na parte que não é alagada é do Neuto Lima, e o Neuto Lima não implica com a gente”.

A estudante quilombola Heloína Maria dos Santos pergunta se Neuton Lima tem como comprovar que a terra é dele também.

Raimundo Nonato responde: “O que é do Neuto é até a cerca, que a gente desce na parte que não é alagada... é do Neuto, do lado da cerca é do Neuto. É dele”, afirma com ênfase.

Perguntamos se eles já analisaram a lei mais a fundo na busca de seus direitos. Seu Raimundo responde: “A gente já entrou com uma ação no Ministério Público Federal, mas não obtivemos resposta, até então”.

Questionamos se o comunitário Júlio Araújo pode impedir a passagem. Seu Raimundo: “Hãh! O que? Ele não pode impedir, enquanto não for resolvido, ele não pode impedir nada”.

Heloína Santos pergunta: “E não tem outro local que vocês possam fazer essa passagem?”. Presidente Raimundo Nonato toma novamente a palavra:

Olha, ali no Pinto, ele alega assim que ali tem o porto do Mário, tem o porto do seu fulano, né? Ele diz que tem vários portos, mas não é bem assim. Mas é o pessoal da várzea, porque lá é mais alto e se for esperar dar passagem aí no porto pra ir pra barca, aí o gado já chega morto pra ir pra várzea e ir embora.

Perguntamos diretamente para Mário Fernandez, que é o dono do porto citado, sobre esses caminhos alternativos que Júlio mostrou para gente na ocasião do pré-círculo com ele realizado. Digo a todos que, no dia do pré-círculo anterior, andamos um bom caminho no porto da família Pinto, e que identificamos outro porto que possuía um caminho inviável para a passagem do gado da várzea para a terra firme, e vice-versa. Mário Fernandez Martins Bentes então afirma:

Aquele caminho chama-se caminho dos Pintos, que é o sobrenome das pessoas responsáveis por ele. Passou uns cavalos agora, não vou dizer, deve ser uns, acho que chega a uns oito cavalos. Eu queria que nós andássemos hoje lá pra você verem como é difícil, a dificuldade que tá lá pra nós andar. Ali não tem condições.

Raimundo Nonato retoma a palavra:

Ei, Maike, eu até falei assim, se ali no nosso caminho fosse bom pra passar gado, porque lá é no nado, o gado nada, né, pra ali é arriscado o gado morrer, nós não passaríamos por ali, no Júlio, nós passávamos por aqui mesmo, mas lá não tem condições. A última vez que nós passamos juntamente com o gado desse com o marido dela foi trabalho de dois ou três dias, não foi? Tu lembra? Desatolando gado ali, perdemos até uma vaca.

Durante o pré-círculo com a comunidade percebemos que havia dois homens que falavam de forma muito contundente contra seu Júlio Araújo. Dirigimo-nos a eles e perguntamos se eles eram criadores de gado. Eles nos responderam que não. Perguntamos quem era criador ali.

Dona Maria Silvina levantou a mão e apontou para Alides da Silva Santos também. Dona Maria Silvina afirmou: “Olha, sei lá, eu vou falar, né?”. Pedimos que falasse.

Porque aqui, de todo esse pessoal, eu sou a mais velha, nasci e me criei aqui, e eu, desde que me entendi, a família dele que tinha o gado aí, né. Aí nós não tínhamos gado nenhum, mas todos sabem que as coisas vão arrumando, vão crescendo, o caboco vai olhando o que ele pode ter, e o que ele não pode, aí cada qual comprou um, o outro comprava dois, outro comprava três, e todo o tempo o caminho foi lá nessa passagem.

Chega um senhor para escutar a reunião desejando boa tarde. Dona Maria Silvina continua:

Desde que nasci e me criei, o caminho foi lá. Fosse pra embarcar gente, fosse pra embarcar bicho, fosse pro que fosse, era lá. Agora, tinha outros caminhos dos pescadores que a gente pescava e fazia o caminho no seu, como ele tá falando aqui, foi aqui nesse porto que ele foi, ele viu que não tem condição dele passar o gado. Agora, por que ele não veio por aqui também pra mostrar como é que nós passamos naquele estreitinho em cima do miriti por causa de lá, se cair como diz ele: “Tchó!” e lá ele fica, se tu não tiver firmeza pra sair, tu vai meter a mão, tu vai meter o pé pra tirar de lá, e um gado, nós temos condição de puxar? Não tem! E outra, cadê condição pra limpar uma área dessa pra nós botarmos nossos bichos pra lá? E aí ficou todo tempo, todo tempo, todo mundo que se vinha da várzea, vinha de outro canto, passava lá, nunca teve problema nenhum, e agora eu não sei por quê?

Heloína Santos pergunta se pagando uma taxa ele não liberaria, ao que dona Maria Silvina responde:

Ele não quer isso não. O negócio dele é que a gente pare de passar. E por onde, que nós não tem? Não pode que você sabe, que a gente aqui, a gente sobrevive é do nosso trabalhinho, daquele que nós podemos botar no teu terreiro, no teu canto pra ti criar, pra mais tarde tu não tá com teus filhos pedindo, mexendo, e tu criando.

“E a senhora acha que ele não quer que passe o gado por quê, dona Maria?”, prossegue Heloína. Dona Maria Silvina afirma, voltando-se para ela:

Agora aí, a gente não tem isso na mente pra dizer, eu não sei se os outros têm né, porque se fosse pelo tempo, desde o começo, então os primeiros criadores evitavam. Eu comecei a criar gado aqui em 82, posso até errar, mas foi em 82, comecei a criar



uma vaca, um búfalo porque o meu irmão me deu, e eu comecei a criar em oitenta e dois e de lá eu vim me embora, criei lá mesmo, dizendo: “Olha, eu vou passar com meu gado”. Eu nunca passei sem pedir permissão dele. Perguntava: “Pode passar?” “Pode passar”, dizia ele. “É pra passar!” E aí agora este ano que ele veio fazer isso.

Perguntamos quantos gados ela tinha. Maria Silvina responde que tinha apenas oito gados. Logo em seguida afirma que os outros criadores passavam também.

Pergunto o nome do marido de Maria Silvina e ele me responde que é Alides. Dou os parabéns pelo nome que lembra o nome de super-herói e explico as razões da reunião, da fala da Maria Silvina e do problema começado há poucos anos, de as porteiras se fecharem para os criadores passarem com o gado. Lembro que o posicionamento dele enquanto criador era importante demais. O criador Alides, meio assustado, questiona: “Eu?!”. Dizemos que sim, que a sua fala era importante.

Alides então inicia uma fala, em resposta à provocação que lhe fizemos:

Eu comecei a criar gado também do meio de viagem pra cá, né. Era o papai que criava, ele criava e passava por lá também. Começou passando por lá também, porque o nosso caminho o tempo todo é dificultoso pra passar. E aí depois começaram esse negócio de vacina, começaram a roubar gado e aí ele disse que ia abandonar esse negócio da criação, que não dava pra ele. Ele trabalhava tanto e chegava lá fora o cara roubava. Aí eu peguei, comprei umas duas e fiquei criando, e todo esse tempo a gente tava como era o costume, passava por lá mesmo; era da colônia, era da várzea que vinha e voltava por lá, e aí hoje, esse ano, agora ele começou a dar pra trás. É o Júlio, né! Não foi nem ele o fundador desse caminho aí, quando ele chegou já tinha esse porto, e aí nós batalhávamos pra ajeitar esse nosso porto aqui, igualmente como esse aí do rapaz aqui que chamam de Pinto, seu Davi. O papai até carregava areia no carrinho, nós carregávamos na saca pra ver se a areia desce pra nós andarmos fora da estiva – aqui nós chamamos de pau roliço e no caraná vem e derrubava. Até hoje, se ele viesse falar com o Raimundo Nonato, Nonato é o Peru.

Uma breve pausa para se admirar de Nonato ser o verdadeiro nome de seu Peru. Risos sucederam e Alides continua:

É até o costume pelo Peru logo, e aí, quando ele mostrou essa confusão, quando ele mostrou a força, se tinha condição com um de vocês de lá, se tinha condições de passar mesmo, porque ele disse que nós não passávamos, porque nós não queríamos, o nosso porto tem condições de passar. Aí ele falou pra nós que ia passar aqui e nós esperamos a tarde todinha. O cara quando passou já foi direto e eu disse: rapaz, esse carro não é o que o pessoal vinha pra nós irmos lá ao porto? Aí, depois já fomos ver ele já foi lá por fora lá, já foram mostrar o porto pra ele, que uma vez nós... já tá com quantos anos que nós passamos lá?

Raimundo Nonato responde à pergunta: “Uns cinco anos”. Alides dá seguimento a sua fala:

Nós tentamos passar por lá, porque por lá é muito mais perto mesmo, e aí atolou lá uma vaca, umas duas do meu, né, que só era umas cinco, parece, que atolou umas duas que pra gente desatolar passamos quase uma semana pra ver se ela não morria atolada lá e de vez em quando, ou todo dia, nós íamos lá olhar pra ver se ela ia mesmo pro fundo. E aí, de lá pra cá nós não passamos mais por lá, porque não tinha

mais condição do porto lá e nem esse aqui também que nós sempre trabalhamos e se ele fosse lá, nós íamos mostrar: “Olha, o senhor tá vendo aqui?”

Perguntamos se a vaca ficou atolada ou se eles conseguiram tirar, ao que nos retorquiu: “Nós conseguimos tirar ela, mas aí ninguém mexeu”.

Insistimos em obter mais informações, questionando sobre quanto tempo ela ficou lá. E foi esta sua resposta:

Ela ficou mais ou menos uns dois dias, não atolada, mas em cima de um duro; assim que ela ficou, você tá entendendo? O gado é o seguinte: por exemplo, quando atola ou dormiu uma noite atolado, no outro dia ele já não anda, já fica resfriado. Aí nós tiramos e nós nem vamos mexer nela porque aí ela vai cair pro outro lado e já vai ficar atolada, aí não consegue mais. Já era pra uma banda de meio dia isso, e passa cedo. Aí de lá nós não passamos mais por lá, foi só conversa mesmo. Aí de lá o cara vem.

Perguntamos se a vaca atolou no caminho do meio da comunidade ou no caminho dos Pintos.

Alides então esclarece: “Não, não, esse caminho nunca passou aqui, porque não passa mesmo; o caminho é dos Pintos lá em cima. Esse quase aqui não tá passando nem gente mais”.

“Nem gente passa?”, perguntamos. Alides assentiu: “Não passa nem gente. Aí no dia que o Nonato disse que vinha o professor, nós íamos mostrar pra ele como não passa o gado”.

Digo aos participantes da reunião que o professor Nirson conheceu esse caminho pelo rio, “ele foi aí e eu achei muito grande o mato; aí eu disse: ‘Não, não vou encarar esse mato aí não, vou ficar por aqui’; eu tava muito cansado!”, e todos riram. Em verdade, o caminho apresentado pelo comunitário Júlio Araújo era de fato quase intrafegável, conforme observamos durante o pré-círculo que realizamos com ele, anteriormente àquela reunião.

Alides me pergunta se eu fui nesse “caminho do meio”. Volto a responder que não, mas afirmo que o professor Nirson foi. “Eu fui no porto dos Pintos, fui eu e o professor, e quando eu vi o Nirson caiu num buraco e foi por aqui pelo meio da perna, ficou engatado lá!” A fala foi acompanhada de risos de todos. Alides retoma a fala: “Tá vendo! Aí um bicho daquele nem se compara com nós, nós pesa sessenta quilos e um bicho daqueles pesa 200, 300 quilos. Se cair num buraco já era. Pra quem não conhece o caminho lá, tem a foto aqui onde ele fez uma cerca, onde tá limpo.”

“Mas o senhor acha que ele não quer que o gado passe lá por quê? Qual seria a razão dele?”, retorquiu. E Alides respondeu:

Eu não sei se é porque ele acabou com o gado dele, mas eu acho que não tem justificativa, ele não fala o que é. Eu cismo que ele fala que é porque nós temos porto, e nós não zelamos, mas se você for ver por aqui o tanto que nós estamos

zelando pra ficar limpo uma área dessa; e a nossa areia aí, ela só desce no tempo da chuva, no período da chuva, e lá no deles não, ela fica escorrendo o tempo todo desde o pé da rampa; é direto aquela areia saindo do pé da terra lá. Você tá entendendo? E aqui não, só desce areia no tempo da chuva. Oh, parou a chuva, parou a areia. Aí fica engatado aí, e aquela areia que tá lá, de lá do meio do igapó pra lá, que fica escorrendo, aquela que fica lá vai embora, saindo e escorrendo, a água tá empurrando e aí todo tempo fica mole lá.

Pergunto a média de gados que eles possuem. Alides falou que tem pouco; no caso dele, só tem oito, quatro grande e quatro bezerros: “Eu crio mesmo só pra no caso de uma precisão não tá pedindo dos outros, pra não roubar também. A gente só tem oito, é pouco também e a gente só cria gado, não é gado de 400 rezes como passava aí de primeiro.”

Perguntamos sobre os criadores que possuíam 500, 400 rezes, se eles passavam pela mesma passagem dos demais, que está em discussão. Alides afirma que eles pararam de passar. Continua sua agradável e macia conversa:

Mas é como eu tô lhe dizendo... olha, eu me entendi e já passava gado ali, passava naquele tempo era o Sandro, era o Sérgio, era o Albano, Antônio Domingues, João Steikner, nesse caminho, e nunca escolhambou. Esse pessoal, eles tinham uma faixa, eu vou botar por baixo cem rezes, mas são mais, né, e esses todos passavam lá, nunca danificou esse terreno.

Questionamos sobre a subida, quantos gados iriam passar, qual o cálculo que eles faziam da subida do gado daqui a 15 dias. Alides se adianta e diz que subirá umas 120 rezes, mais ou menos.

Perguntamos em tom de brincadeira se ele conta com os oito gados da dona Maria Silvina. Alides, sorrindo, responde: “Isso! Os oito mil dela aqui tá contando com os 120!” (risos).

Pedimos para que dona Graça, que também é criadora, fale sobre essa questão da passagem do gado, e ela se pronuncia: “A gente vai tratar o nosso assunto com ele, é mandar ele passar o gado sábado, né! A gente vai primeiro lá com ele, porque ele nunca falou pra gente não passar o gado lá não, pra nós não.”

Perguntamos se dona Graça tem algum parentesco com o seu Júlio, ao que ela retorquiu que não. E insistimos: “Não! Mas me explique como ele sempre deixou a senhora passar numa boa?”

Dona Graça esclareceu a situação:

Aí sempre ele deixou, até chegava aquelas conversas lá em casa, que não era pra passar o gado, aí a gente ia lá conversar, bora lá com ele, né. Aí chegava lá, a gente conversava e ele falava: “Não, tu pode passar com o gado!”, mas ele nunca falava também que outras pessoas passavam. Aí a gente vai lá com ele, se ele disser que não passa o gado, aí a gente vai ter que ir atrás dos nossos direitos.

“Me explique uma coisa, a senhora disse que sempre chega uma conversa na sua casa que ele não vai deixar passar o gado, mas a senhora vai lá e ele autoriza. Me fala mais sobre isso”, instigamos ela a trazer mais informações. E dona Graça prosseguiu: “É porque tá com uns dois anos que chegou uma pessoa aí em casa, que falou ‘Ceará, quando que tu vai passar teu gado?’”. “Ceará é seu esposo?”, perguntei.

Sim, é o meu esposo. Aí ele disse que ia passar tal dia, sabe. Aí, o pessoal dizia que era pra irmos lá no Júlio, que o gado não vai passar aí não! Aí já começaram, né! Não, que não vamos passar, nós vamos ter que cortar a cerca, mas não é bem assim não, tem que saber se é verdade, e comigo ele nunca disse que não pode passar. Agora, esse ano na várzea a gente já passou por ali, por outro caminho.

“Hum, foram espertos agora”, brinquei. E dona Graça retomou a palavra: “É, mas agora a gente vai pra cá, vai só porque tem passagem e o gado tava morrendo”, e disse isto apontando para a passagem de Júlio Araújo.

Maria Silvina entra na conversa: “Tem que correr atrás dos outros também, né?”

Dona Graça sibilou: “Não, é mais perto! Mas aqui tem muita água. Tinha que ter certeza pro gado como garantia pra passar aí”.

Continuamos procurando compreender o processo e perguntamos se com dona Graça sempre foi tranquila a passagem.

Dona Maria se adianta e diz: “Comigo também, graças a Deus sempre foi tranquilo”.

Faço uma pergunta central em nosso processo, após manifestarmos admiração pelo fato de dona Maria nunca ter sido barrada por seu Júlio. Perguntamos quem mais nunca tinha sido barrado por seu Júlio.

O presidente Raimundo Nonato se manifesta: “Ainda não, porque esse ano a gente passou junto com a polícia que veio acompanhar, né! Mesmo assim é tenso chamar a polícia, não é legal, né?”

Afirmo que queríamos escutar mais da fala do seu Alides: “O senhor acha que talvez pelo fato de vocês não zelarem pelo porto de vocês é que não deixam vocês passarem? Como que é isso?”

Alides volta a falar novamente:

Não, é assim: ele quer que a gente faça um caminho, eu digo assim, na marra, eu acho. Ele vê que nós não temos condições de ir, a não ser que nós pegássemos umas caçambas. Se nós fôssemos ricos, mas não adianta, porque nós íamos ter umas 500 cabeças de gado mais ou menos pra frente, né, que nem o Delano que faz a pista, mete bala e vai até lá fora de avião em cima da pista. E ele quer que nós façamos isso, mas não tem condição, porque aqui só desce areia no tempo do inverno, quando essa areia vai daqui nós fazemos o caminho e ela vai acompanhando um pouquinho, você tá entendendo?”

Alides ainda nos explica que o “caminho do meio” do quilombo seria ideal, porém seria necessária muita areia para fazer um caminho adequado e que eles não podem realizar essa obra. Raimundo Nonato confirma a falta de areia para se construir o caminho.

Peço ajuda a Raimundo Nonato, o presidente do quilombo, para se pensar uma alternativa, outra possibilidade de passagem. Ele me responde que aterrar seria uma possibilidade.

Digo que para aterrar tudo isso seria um gasto enorme. Raimundo Nonato confirma dizendo que “por baixo, seria um quilometro de areia”. Olha para nós e diz que a nossa caminhada, minha e do professor Nirson, para conhecer as passagens alternativas não foi nem a metade do caminho.

Ressalto que estou falando do “caminho do meio” que é mais curto. Raimundo Nonato afirma que mesmo esse equivale a uns 600 ou 700 metros. Dona Maria completa que ainda tem dois “curvão”. O presidente da comunidade completa que ainda tem um aningal no caminho. Maria completa: “Tem aqueles ‘buracões’ que quando cai pra lá, ele vai embora mesmo, aí já era”.

Alides volta à conversa: “Aí a única solução é o Neuto. Ali, se ele autorizava, aí sim, porque ali é pertinho, né? Tu já foi lá, né?”

Raimundo acrescenta: “Lá não dá cem metros, 100 metros pra aterrar! Esse aqui dá uns 200 metros pra frente, 250 mais ou menos. Lá dá uns 300 e pouco”.

Alides, em tom de deboche, afirma: “O rio também é grande pra aterrar, né!” (risos).

Retomamos a palavra e perguntamos se mais alguém quer falar sobre as alternativas de passagem do gado. Indagamos se estava tudo tranquilo. Pedimos permissão para apontar algumas impressões que tivemos a partir da conversa com Júlio Araújo. Falamos que o achávamos um senhor idoso muito solitário e que a solidão deixava marcas profundas na existência; nós o sentíamos isolado, apartado da comunidade. Falamos que todos nós, seres humanos, necessitávamos estar incluídos, integrados numa comunidade. Relatamos algumas mágoas apresentadas por Júlio Araújo, principalmente quando ele nos relatou que roubaram o gado dele, desamarraram a canoa, cortaram a luz, jogavam pedras na casa.

Nesse instante todos afirmaram que também já tinham sido roubados. Dona Maria enfatizou: “Todos aqui já tivemos gado roubado”. Continuamos dialogando sobre as nossas dores, que apesar de já terem roubado o gado de todos seria bem provável que cada um reagisse de forma diferente e que isso dependia de uma rede de apoio que cada um do círculo tinha. Defendemos a possibilidade de um diálogo mais fraterno e franco com Júlio Araújo, pois ele estava disposto a sentar e conversar sobre uma saída coletiva em relação à passagem.

A professora Patrícia, que permanecia calada até então, manifestou-se dizendo que era possível passar pelo terreno do pai dela, “o terreno do seu Bill”.

Após um breve momento de confraternização, reiteramos que o porto do Bill pode ser uma alternativa desde que todos se empenhem em construir um acordo, e que participem do círculo de construção de paz e justiça restaurativa com o coração aberto.

Alides fala que tem que ter uma infraestrutura para passar o gado no Bill, que teriam que arrumar, e isso seria uma tarefa de todos.

O vice-presidente entra na roda:

Ei, Maíke, agora o que eu vejo é o seguinte: ainda tá aqui o presidente da nossa Associação, dona Raimunda e a dona Silvina, que são as maiores moradoras, então eu acho isso uma... é tipo assim, eu tô falando a minha ideia, não quero que ninguém acate, eu vejo assim, tipo elas ficarem mendigando algo que é um direito nosso, tá entendendo? É um direito nosso, porque aqui nós somos raízes daqui, então eu tenho, ou melhor eu vou fazer 39 anos, e desde quando eu me entendi a gente passa gado lá. A dona Silvina também falou uma questão muito importante, que ela se criou aqui, ou seja, esse caminho já existia muito antes desse dito sujeito, dele se fazer, querer tomar posse agora, tá entendendo? Em meio de viagem, quer dizer, entra aí, de supetão, tá entendendo, né? Onde nós lutamos pelos nossos direitos, nós pagamos os nossos deveres direitinhos, e nós atendemos a lei de ter um TAC; chegou no tempo certo, tira o gado, o gado não pode ficar lá fora mais, chegou no tempo certo devolve o gado pro rio. Então, eu vejo assim, por isso que eu perguntei se ele tinha ido mais profundo sobre essa questão aí, porque eu acho isso, meu irmão, sinceramente, isso é mendigar, sabia? É justamente, se fosse ao menos cada um aqui 300 rezes, 200, 500 rezes, aí sim era outra coisa, aí você meter 2000, 3000 mil rezes só num caminho e lá nesse terreno ali, nesse poço é pequenininho, eu acho que não dá nem mil metros de extensão.

Maria Silvina levanta uma questão:

O que eu queria perguntar para o Maíke era o seguinte: e agora, seu Maíke, o senhor vê, o quê que nós fazemos? Porque nós não podemos deixar esse gado pra lá é com nojo. Eu pergunto pra vocês depois dessa viagem que vocês fizeram por lá, mostrando o caminho dele, ele mostrando, e aí qual foi? O que é? O que ele disse, né? O que é a sugestão dele?

Respondemos que o argumento principal do comunitário Júlio Araújo é que não se zela pelo caminho e pelos portos; se cada um zelasse pelo que é seu não aconteceria isso tudo, e que o gado danifica o caminho.

Dona Maria afirma: “Ele tá mentindo, ele tá mentindo”.

Dissemos que conhecíamos do argumento do Júlio Araújo, que concordávamos com os argumentos dos comunitários sobre a dificuldade de passar nos caminhos apontados por ele, mas que precisávamos encaminhar as nossas propostas. Outra questão era se os gados poderiam subir todos juntos. Dona Maria nos explicou que quando sobem, vêm todos juntos. Perguntamos sobre a possibilidade de construir um acordo que fosse justo também para seu Júlio. Pedimos para que se colocassem no lugar dele e pensássemos como era para ele

conviver na comunidade. Dona Maria diz que é difícil porque “já botaram muita coisa pra ele, já falaram em limpar e nada, nem dinheiro ele quer” (risos). “Difícil, pra ele tudo é difícil”.

O marido da professora Patrícia, Joaquim Pinto, com ênfase diz:

Não, rapaz, o cara tá no fim da picada lá, eu acho, porque pra morrer basta tá vivo, qualquer um morre novo, morre velho. O argumento dele é que destrói também, então é bom, antes de passar o gado, fazer um registro de fotografia ou de imagem que o gado passasse pra fazer o registro de comparação. Eu até, não cortando o que a senhora tá falando, mas eu queria assim, por exemplo, a presença do Maike, entendeu? Se ele consentir passar, vai ter que passar, o gado não vai ficar lá, se não vai morrer, aí vocês andavam antes e depois, como diz, entendeu? O certo é que fica feio isso, fica feio isso pra comunidade, mas o certo é tu, como presidente da associação, é tu até registrar um B.O. e no dia que for passar, trazer novamente em mãos pra justamente não gerar conflitos, porque tem pião que tá mordido com isso aí.

João Francisco Guimarães da Silva, participante da reunião, que acompanhava o marido da professora relata:

Eu acho que fica feio pra comunidade, porque um caboco desses, vários anos, desde que me entendi, eu tô com 54 anos, eu me entendi e o pessoal passando gado pra aí e eu nunca vi um negócio desse, e eu acho é feio pra comunidade perder pra um pião desse, que tá no meio de viagem nesse posto. É por isso que irrita qualquer pessoa, porque o cara tá no meio de viagem, ele vai interditar uma comunidade. Que diabo de comunidade é essa que não resolve nada? Um negócio desse, eu já me entendi, o gado passando aí, e agora o cara vem com a gaiatice dizendo que o poço danifica, né, meu irmão? Aí o cara tá querendo conflito com a comunidade, não é nem com o individual, é com uma comunidade.

Destaque-se que esses dois que se pronunciaram de forma contundente não são criadores de gado. Dona Maria pede a palavra:

Eu nasci em 1943. De 43 pra cá, eu vim já quando eu me entendi pelos oito anos, é com essa idade que a gente começa a entender das coisas, desse tamanho aqui a gente já tá entendendo as coisas, né? Passava o gado deles lá da família dele. Nós não tínhamos gado, como eu digo, nós não tínhamos nada, depois de nós irmos crescendo e fazendo as coisas que aí que a gente pensou de criar bicho, porque nós tínhamos um campo. Essa parte hoje, pra mais de oitenta braças de terra nós temos aí fora, mas todo mundo recebia a sua ponta, se o pessoal da colônia botava o gado lá, era pago e nós estávamos só aí, ficando um olhando pra cara do outro. “Vamos comprar um bichinho pra nós criarmos também?” Nós tem lá fora! Então, vamos embora, então nós começamos a comprar esse aí, eu, aí essa daí que roubaram tudo, levaram tudo, não deixaram nem a merda pra ela juntar pra fazer estrumo, né? É, não sobrou nada, tô dizendo é a verdade. Olha, eu fui crescendo, não sobrou nada.

Dona Silvina Silva dos Santos pede a fala:

Isso aí que deixa as pessoas botarem por cima dele, e não tem condição, só pra um poder passar, mas se nós não somos só de uma comunidade, porque que ele dá o direito pra um e pra outro não? Comigo ele diz: “Olha, Silvina, eu não tenho nada a ver com isso. Tu queres passar o teu gado, tu pode passar, tu pode tirar os gados”. Mas diz que eu ouvi dizer que era o sobrinho dele ou primo dele que não queria que passasse. Eu já ouvi dizer que ele já passou, que é o Pleco.

Perguntamos com quem ele tem mais resistência. Explicamos que é possível construir um consenso a partir disso, pois poderíamos estabelecer uma regra para que todos passassem. Segundo a fala de dona Silvina, uns passam e outros não. Dona Silvina complementa: “Outros não, sim senhor”. Observamos que Júlio Araújo respeita muito dona Silvina e dona Graça. Dona Silvina responde em um tom alto: “Graças a Deus!”, em seguida afirmando que o problema do Júlio é com Pleco, “o primo dele”.

Pelas considerações, histórias contadas e pelo respeito que seu Júlio demonstra à dona Graça afirmamos que a presença dela seria muito importante para a construção de um acordo. Perguntamos para Raimundo Nonato quem dos criadores de gado poderia estar no círculo de construção de paz. Destacamos que o representante dos criadores deveria ser alguém com um “bom diálogo”, uma pessoa mais “tranquila” para conduzir uma proposta de acordo.

O presidente da associação quilombola informa que “o único” que não poderia estar nessa conversa seria o Pleco, porque “ele é mais agressivo, com ele não tem muita conversa.” Confirmamos a fala de Nonato e consideramos que, como Pleco já havia retirado o gado da várzea, assim a presença dele não contribuiria para a construção do acordo sobre a passagem de gado naquele ano.

Dona Graça, admirada, pergunta se ele “já tinha passado o gado dele na marra”. Nonato responde que sim, que “foi na marra e pronto!” Dona Graça complementa: “É por isso que as coisas acontecem, as pessoas ferem o sentimento das outras sem pensar e aí por um paga todos”. Nonato pergunta quando seria a reunião. Respondemos que deveria ser antes de sábado, pois o gado subiria no sábado, assim evitávamos conflitos. Dona Silvina se propõe a ir conversar com Júlio, como forma de evitar problema. Em seguida pergunta para todos por que não se formava uma comitiva e íamos “junto com presidente da comunidade falar com o Júlio”.

O presidente da comunidade, Raimundo Nonato, diz que com ele indo “não dá certo de conversar com o Júlio”, que tem “muita raiva envolvida entre os dois” e que nossa equipe teria que perguntar qual a mágoa que o Júlio tem dele.

Defendemos a importância de se conseguir sentar com Júlio em um círculo de construção de paz. Falamos sobre o método dos processos circulares, típico da Justiça Restaurativa; falamos que o círculo apresentam elementos que garantem a segurança e o sigilo, usa-se um objeto da fala que assegura que todos e todas falem sem interrupção, sem hierarquia nas falas; dissemos que se trata de um processo em que há igualdade entre todos no momento em que se forma o círculo, sendo uma grande vitória para todos conseguir sentar e conversar.



Explicamos que o método objetiva a construção de processos que facilitem o diálogo e a construção de consensos, por isso tem sido utilizado pela Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia, que funciona na Universidade Federal do Oeste do Pará, e pelo Ministério Público do Estado do Pará. Dissemos que a experiência de justiça que ele proporciona não é a que tradicionalmente conhecemos, mas uma justiça que visa restaurar as relações, responsabilizando a todos na construção do “bem comum” ou, como temos preferido falar, de um bem viver. Aponto que durante o processo de formação do círculo nós construímos um espaço seguro, assentado em valores que permitam a escuta e o diálogo, e que não se trata de um debate. A proposta não é de mediar um debate no qual cada um tem a sua vez de falar; ao contrário, o objetivo é o de reconstruir as relações, de expressar sentimentos, necessidades e desenvolver soluções que atendam a cada um dos interessados e afetados pelo conflito.

Contamos uma história narrada recorrentemente pelo professor Nirson sobre uma agressão sofrida por um idoso, praticada por três jovens. No final da questão o pedido do idoso foi que os jovens fizessem uma carta para a filha do idoso que morava em Manaus, para que ela se tranquilizasse. Argumentamos que, na maioria das vezes, as pessoas querem expressar seus sentimentos, desabafar, e cogitamos a possibilidade de Júlio Araújo desabafar suas angústias quanto às relações intracomunitárias, o que poderia ajudar na decisão de deixar passar o gado.

Raimundo Nonato acena positivamente para a realização do encontro dizendo que esse método “tem a capacidade de esfriar a mente de quem tá com a cabeça quente.” Um membro de nossa equipe brincou dizendo que “esperávamos que sim”. Nonato continuou:

Como diz a moda, eu estudei pouco e eu sou meio esquentado logo. O caboco às vezes não quer entender, aí pronto. Já com vocês, não; o cara esfria qualquer um de nós. Já vai logo na conversa, no diálogo, na restauração que eles estudaram, no blá, blá, blá e o cara já vê que é uma conversa boa, e aí o caboco fica mansinho. Assim, tem que ter conversa, vocês estudaram pra isso, né?

Perguntamos quando poderíamos fazer a conversa. E que a presença da professora era fundamental na conversa. Raimundo Nonato fala da importância da presença de dona Silvina e dona Graça para mediar a questão. Alaides pede a fala:

E esse ano foi pior, porque foi a polícia que garantiu a passagem. Nos anos de 2015 e 2016 foi a mesma conversa, de que o gado ia passar, mas noutro ano não passava. Teve um dia em que ele se admirou que eu tinha apenas oito gados, na verdade tinha cinco, agora deu cria e tenho oito. Eu respondi pra ele: “Como eu poderia ter mais gado? Se eu boto pra fora me roubam e se eu quero deixar mais perto não deixam passagem.” Aí ele se calou. Esse ano ele já disse que pode até ter passado, mas que ano que vem não passa. Esse ano nós passamos.

Reforço que o acordo representa uma segurança para todos, uma forma de estabilizar a questão, já que o acordo poderia valer para outros anos, não somente para o corrente.

Alides faz uma importante reflexão: “Acho que o problema dele é com o fulano<sup>27</sup> lá! Aí, como diz a moda, pra não dizer que é só com um cara, ele diz logo que é pra ninguém passar. Eu acho que é por aí essa bronca.”

Concordamos com Alides que pode ser essa a questão; todavia, lembramos que devemos ouvir Júlio Araújo no círculo. Perguntamos para o presidente da associação quando seria um bom dia para nos reunirmos. Raimundo Nonato nos informa que haveria assembleia sábado, a partir das oito horas da manhã.

Ponderamos que a assembleia poderia demorar muito e ficaria cansativo para nós realizarmos um círculo de construção de paz depois de uma assembleia. Sugerimos que fosse na sexta-feira. Nonato fala que essa questão é com Júlio Araújo e que, se nós o convencêssemos a ir, seria de grande valia. Informamos que seu Júlio já havia sinalizado positivamente para se encontrar com os comunitários no círculo e que era só acertarmos a data do encontro.

Consideramos a importância da participação de dona Silvina, dona Graça e a professora Patrícia, também de dona Raimunda, enfim, das mulheres ali presentes no círculo. O vice-presidente da comunidade, Marcos Paulo, também seria importante. Explicamos que não precisaria estar todo mundo presente, mas o círculo deveria ser representativo em relação ao conflito.

Neste momento, Nonato inicia uma fala: “Ele fala isso porque às vezes o cara não gosta do outro, só a presença já incomoda, já dificulta a conversa. É por isso que eu não quero estar na conversa, entendeu? O cara não gosta de mim”. Dona Graça emenda: “Então, eu não vou também.”

Falamos em tom de brincadeira para dona Graça que ela que levará a paz. Dona Graça inicia uma história:

Mas será que ele não está brabo comigo por causa do vaqueiro lá? Olha, rapaz, eu não sei não. Tiveram uma polêmica lá com um vaqueiro nosso, nem sei se é pra contar essa história. O vaqueiro brigou com o filho dele por causa de uma canoa, por causa da cuia, eles aqui não levaram a cuia e pegaram a cuia da canoa dele. Depois, ainda disseram que era mentira do Júlio e ainda teve um gado que quebrou a perna lá.

Perguntamos se foi o filho do seu Júlio que quebrou a perna do gado. Ela nos responde que não sabe se quebraram, e diz que “um deu uma lapada no outro”. Após a fala da dona

---

<sup>27</sup> O fulano é o criador de gado Pleco, sobrinho do Júlio Araújo. Embora parente, ambos são desafetos de longa data, tendo o conflito iniciado, segundo relatos dos comunitários, a partir de uma agressão física praticada por Júlio Araújo ao pai de criação de Pleco.

Graça voltamos a dialogar sobre a necessidade de sentarmos e expressarmos o nosso sentimento, escutar os pedidos de seu Júlio e dos comunitários, entender a história de tudo aquilo a partir de vários pontos de vista, dando o exemplo de Nonato e Alides, que por várias razões não iriam ao círculo, mas que as mulheres teriam importante participação na construção do acordo. Reafirmamos que estávamos à disposição deles, que o ideal seria na sexta, dois dias após a reunião em que nos encontrávamos.

Alides diz que, “se chover, o gado vai se agoniar lá fora, porque tem pouca água e pouca terra, pra mim tem que ser amanhã esse negócio”. Reafirmamos a nossa disposição, se eles quisessem na quinta-feira, estaríamos lá.

Dona Silvina diz que na quinta-feira elas irão para a cidade. Pede para que nós falemos com o Júlio, que se ele aceitasse, nós faríamos na sexta, à tarde. Nesse momento temos uma pausa em nossa conversa e nos dirigimos à casa de seu Júlio; segundo os comunitários, naquele horário, ele já havia voltado do lago. Peço para todos esperarem a resposta a fim de confirmarmos a realização ou não do círculo.

Em nossa saída em direção à casa de seu Júlio, Nonato me pergunta se nós vamos esperá-lo caso ele não esteja. Sem pensar muito, já subindo de carona numa moto respondo “que não sabia o que fazer”. Com a moto em movimento escuto: “Cuidado com ele. Olha o doido!” (risos).

Voltei rapidamente e ainda peguei um clima de descontração, talvez o motivo da piada ainda fosse seu Júlio. Repasso a informação de que seu Júlio aceitou participar do nosso círculo na sexta-feira, às 16 horas. Perguntaram-me se eu encontrei “o homem mesmo”, tão rápido. Dissemos que sim, e que ele viria para o círculo na sexta-feira.

Questionamos onde poderíamos realizar o círculo com conforto e tranquilidade. Nonato sugere o local em que estávamos reunidos, dona Graça sugere a escola da comunidade, mas o presidente da comunidade afirma que a escola é longe para seu Júlio e propõe a casa da irmã Lúcia Pinto, pois seu Júlio gosta de se reunir lá. Entramos em consenso e o local acertado foi a casa da irmã Lucia para o nosso círculo de construção de paz. Pegamos o contato de quem iria participar do círculo.

O presidente da associação quilombola nos advertiu para que não fizéssemos um acordo de apenas um ano, que tentássemos resolver logo a questão, e que confirmássemos o lugar com seu Júlio enquanto as mulheres falariam com a irmã Lúcia.

Manifestamos nossa felicidade pelo que estava acontecendo naquela tarde, falando de nosso empenho em tentar construir um acordo no qual todos ganhassem e que poderíamos ir

aperfeiçoando as propostas de acordo. Nonato finaliza dizendo “que fique bom para ambas as partes”.

### 3.4 Segundo círculo de paz e justiça restaurativa realizado em 08/02/2018, comunidade Murumurutuba

Figura 13 – Círculo em Murumurutuba



Fonte: GODINHO, Marcos. Murumurutuba, 2018.

Presentes no círculo: Pleco<sup>28</sup>, Marquinho (Marcos Paulo), Telma Maria, Graça de Jesus Pinto, Raimunda Pereira dos Santos, Manuel Augusto de Sousa, Júlio Araújo Fernandez, e representando a Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia: Maíke Vieira, Isabel Moura e Marco Antônio Godinho.

Chegamos ao quilombo tensos e revisando o roteiro da intervenção. A estudante de direito Isabel Moura preparou um plano para o desenvolvimento do círculo.

Relemos o roteiro e pensamos nas variáveis que pudessem se desalinhar com o roteiro original. Lembramo-nos das dificuldades no círculo de Murumuru, no que concerne aos valores apresentados pela comunidade. Pensávamos que poderia ser um círculo intenso, e que os envolvidos entrariam na discussão sem antes se preparar um espaço seguro.

Chegamos em meio a uma forte ventania e céu nublado. Como combinado, os participantes do círculo estavam esperando na casa de dona Lucia Pinto da Silva, exceto seu Júlio Araújo. Conversamos um pouco e a nossa anfitriã disse que não iria mais participar

<sup>28</sup> O criador Pleco era uma das pessoas que a princípio não estaria no círculo; porém, no dia marcado apareceu na intervenção. Ficamos apreensivos, mas confiamos no poder do diálogo que o círculo de construção de paz proporciona.

porque “não era boa para essas coisas, que seu marido iria representá-la, porque ele sabia mais dessas coisas”.

Devido ao adiantar da hora e da possibilidade de chuva, perguntamos se poderíamos começar. Dona Lucia disse que poderíamos ir à escola, pois a nossa reunião seria lá. Perguntamos sobre seu Júlio, e obtivemos como resposta que ele já chegaria. Quando nos levantamos para ir à escola, seu Júlio sai por detrás de uma casa com um caderno na mão, vestido com camisa e bermuda novas. Em nossas comunidades, usar roupas novas para reunião representa formalidade e importância.

Preparamos o espaço com a peça de centro, cadeiras em círculo, canetas e papéis. Ao sentarmos no círculo observamos que as pessoas presentes não eram as mesmas que foram acordadas em participar durante o pré-círculo.

Apesar da tensão que pairava no ar e após uma rápida conversa entendemos ser melhor permitir que seu Pleco participasse do processo circular. No final das contas, acreditamos na metodologia e no poder do diálogo do círculo de construção de paz para encaminhar as questões que envolviam ele e seu Júlio, as quais circundavam a problemática central que seria discutida.

Em todos os pré-círculos e círculos que anteriormente realizamos nos quilombos, o encontro começava com uma oração, a despeito de nós, por vezes, termos planejado outro rito de aberto; assim, pedimos que um dos comunitários a realizasse. Consideramos que este ato é o primeiro elo entre os comunitários durante o processo circular. A oração foi feita com a combinação de elementos das doutrinas evangélicas (pentecostais e neopentecostais) e católica. Sentamos enfim em círculo.

Apresentamos os componentes do círculo como o objeto de fala, o significado da peça de centro e os demais passos da metodologia. Para construir o espaço seguro iniciamos com a construção de valores. Repassamos as folhas e canetas e nos colocamos à disposição para colaborar na construção dos valores e para escrever nas folhas, caso fosse necessário. Oportunizamos a possibilidade de contar uma história para destacar os valores. Falamos sobre empatia a partir de exemplos e de histórias, ressaltando a importância de sentir a dor e perceber a necessidade do próximo.

O objeto da fala iniciou pela esquerda, passou pela estudante Isabel Moura que falou brevemente sobre o valor que considerava importante para aquele círculo e repassou a seu Júlio. Ele, ao tomar o objeto da fala, afirmou: “Aqui tem vários portos, todos sabemos que acontece aqui é que não se zela pelos portos. Não me sinto contemplado com a presença do Pleco aqui. É por essas coisas que temos muitos conflitos”.

Pleco interrompeu a fala de seu Júlio afirmando que “os conflitos aconteciam por causa dele, do Júlio, que cria muita confusão”. Imediatamente pedi calma para seu Júlio e para seu Pleco. Reiteramos a metodologia, lembrando da necessidade de falar e saber ouvir. Pedimos para seu Júlio não entrar ainda no debate principal que era sobre a passagem do gado.

Seu Júlio retomou a fala e disse que só queria respeito. Colocou seu valor no círculo. Na prática comprovei a importância do pré-círculo, posto que todas as vezes que pedimos para seu Júlio respeitar a dinâmica das falas ele atendeu, o que era mais difícil com seu Pleco, com quem não realizamos pré-círculo.

Manuel Augusto de Sousa, esposo da irmã Lucia, pegou o objeto da fala com receio, não quis apresentar nenhum valor, dizendo que estava incomodado com aquela reunião e que não iria participar, e rápido passou o objeto da fala para a dona Graça.

Naquele momento sentimos que havia uma grande possibilidade da nossa intervenção não avançar, posto que aconteceram algumas interferências no sentido de desalinhar a proposta do círculo. Mesmo assim caminhamos e seguimos com o processo circular.

Dona Graça afirmou que devemos saber ouvir os outros: “É muito importante escutar o que todos temos para falar”. Disse que essas coisas não aconteciam antes, mas, se acontecia, agora eles tinham que saber resolver. Mostrou a folha do seu valor para todos e nela estava escrito “tirar as suas próprias conclusões, não ouvir conversas alheias”.

Telma Maria apresentou como valor o “tratamento justo”. Mostrando o papel disse que “todos devem ser tratados iguais”. Disse que estava representando o marido que não foi porque é “cabeça quente”.

Seu Pleco tomou o objeto da fala e disse que seu valor era a união da comunidade, mas que não dá para ter união quando seu Júlio fala em “tirar a vida de outro”, que seu Júlio já teria “tentado esfaquear outro pescador”, que falava em “tirar sangue dos outros”. Seu Júlio então o interrompe e o chama de mentiroso, dizendo que na verdade Pleco que era o provocador de discórdia, que inventava mentiras.



eu fiquei sem luz, isso vocês não sabem. Passam lá em casa só pra mexer com o cachorro, às vezes já tô deitado e tenho que levantar. Essa perturbação ninguém sabe.

Seu Manoel pegou o objeto de fala e o passou sem falar nada.

Dona Graça, ao tomar a palavra disse que não entendia porque se falava tão mal de seu Júlio, que ficava preocupada por ele morar sozinho; ela sabia que ele era um homem doente. Afirmou que não tinha nada contra seu Júlio.

Dona Telma disse que estava lá por causa do marido.

Seu Pleco pegou o objeto e, olhando para nós, disse que acreditava na justiça, que já foram para a delegacia – onde haveria vários boletins de ocorrência contra seu Júlio –, principalmente porque seu Júlio tinha as “mãos manchadas de sangue”. Segundo Pleco, seu Agnelo, pai de Júlio Araújo, tinha matado o tio de Pleco, o homem que criou ele.

Seu Júlio pediu para que Pleco provasse isso, que era tudo mentira, que ele não caía mais nas conversas de Pleco. O clima esquentou apesar da chuva.

Seu Pleco tomou a palavra: “Tu falou em criar um novo Agnelo, agora tu não diz”.

Seu Júlio retrucou: “Para com a safadeza, ninguém acredita em ti. Fizemos um acordo e tu não cumpriste, queria passar o gado quando tu bem entendias”.

Seu Pleco não deixou por menos e retorquiu: “Quem mente é tu, nunca teve acordo”.

Suspendemos por um momento a fala de todos. Pedimos calma para o grupo. Reportamo-nos a seu Júlio que prontamente atendeu nosso pedido, diferentemente de seu Pleco, que continuava falando e fazendo acusações.

Devolvemos a palavra para seu Pleco que disse: “Já fui chamado de ladrão e quem me acusou foi o Júlio”.

“Mentira!”, exclamou seu Júlio. “Verdade!”, retrucou seu Pleco. Intervimos mais uma vez. Seu Júlio parou novamente de falar. Seu Pleco continuou defendendo que “nunca teve acordo”, que se “admirava por serem parentes”, que mesmo sendo parentes seu Júlio “tampou o caminho” e isso fez ele perder quatro bois.

Perguntamos como forma de evitar o confronto direto sobre a importância econômica do gado para a comunidade e para a vida dos quilombolas.

Seu Manoel disse que o gado era muito importante para todos ali. Afirmou que era como uma poupança para quem cria. Continuou dizendo: “De repente acontece uma picada de cobra, alguém fica doente rápido, a gente vende o boi e leva pra cidade. É bom pra nós”.

Dona Graça defende que procura não escutar “os povos da rua”. Afirma que o “gado é como uma economia para todos, uma reserva. Meu marido é um criador de gado”.



Telma inicia uma fala: “É como uma forma de se viver melhor aqui, não tem muita coisa, então, o gado representa uma segurança pra tempos difíceis”.

O vice-presidente realizou uma fala mais longa.

Eu sou o vice-presidente e tenho escutado mais vocês falarem. Quero me posicionar em relação ao gado dizendo que o gado é umas das atividades mais importantes do quilombo. Serve pra tudo isso que vocês falaram. Serve pra cuidar de doente, comprar remédio, levar gente pra cidade, pra fazer festa, mas não podemos esquecer que todos aqui são pequenos criadores, então, estamos juntos, temos que nos amparar, do contrário, todos perdem.

A partir das falas de todos, fizemos uma reflexão sobre a passagem de gado como forma de atender a toda a comunidade, destacando que a passagem deveria ser respeitosa, com o consentimento de seu Júlio e que todos se beneficiariam de um acordo sobre a passagem do gado. Perguntamos o que eles achavam. Dona Graça se adiantou:

A conversa é o melhor caminho. Já disse aqui que não vou entrar na conversa dos outros. Já foram lá em casa convidar o meu marido, o Ceará, pra passar na marra. Eu nunca concordei com isso e sabe o que houve? O Ceará foi lá com o seu Júlio conversaram e o Júlio deixou o nosso gado passar.

Continuou afirmando que no tempo do açai e do gado as coisas ficam mais agitadas pelo quilombo.

Seu Pleco retomou a fala: “Temos que fazer um acordo, quero ter dignidade pra passar o meu gado”.

E a conversa correu livremente. Dona Graça falou que poderíamos pensar em outros caminhos para passar o gado. Lembrou-se dos portos dos Pintos “que se cuidar dá pra passar por ali”.

Seu Manoel disse antes não tinha gado, porém passou a ter, lembrando que seu porto era para pescar. Destacou que nunca foi impedido de passar o gado.

Seu Júlio afirmou que sempre foi bom viver na comunidade, que sempre participou das atividades comunitárias, contribuindo financeiramente quando precisava. Disse ter problemas com os criadores de gado, ressaltando que os criadores tinham que cuidar dos portos deles e que achava que “estava criando gado para os outros”. Nesse momento, os integrantes do círculo manifestaram incômodos a partir de murmúrios e se movimentando nas cadeiras. Reforçou em voz alta: “Vamos zelar por nossos portos!”. Em seguida, acalmou os ânimos afirmando: “Não vou deixar o gado de ninguém morrer”. Após um breve silêncio, ele continuou: “Passa gado de muita gente lá e ninguém zela pelo terreno. Quero que todos saibam que o terreno é meu. Tenho título definitivo e ainda ajudo muito na comunidade”.

Depois de uma breve pausa, fez uma fala assertiva: “Mas eu digo uma coisa. Na marra não vai passar não. Eu não vou deixar, porque eu respeito o direito e essa sentença eu trouxe do PT” (Partido dos Trabalhadores)<sup>29</sup>.

Seu Pleco entra na conversa e diz que, quando sumiu um gado de uma comunitária, Júlio tinha acusado o filho de dona Graça de ter sumido com o gado. Imediatamente, Dona Graça desmentiu seu Pleco e o acusou de “criar intriga” e de não querer resolver os problemas. Afirmou: “Foram em sua minha casa pedir pra eu falar que seu Júlio estava acusando meu filho e eu não aceitei essa conversa. Já tá na hora de parar com essas histórias contra o seu Júlio e viver bem”. Todos os olhares se voltaram para seu Pleco. Pela primeira vez ele baixou a cabeça no círculo.

Retomamos a metodologia do círculo de construção de paz e perguntamos como poderíamos chegar a um acordo sobre tudo o que discutimos naquela tarde, já início de noite. Seu Pleco tomou o objeto da fala e se disse um homem de bem, que não era de confusão, que ia à igreja e estava naquela reunião para resolver a questão.

Raimunda Pereira dos Santos pergunta sobre o caminho do seu Abílio, dizendo que talvez desse para passar o gado por aquele caminho.

Marquinho, vice-presidente da comunidade, defendeu a criação de um novo caminho para a passagem do gado, desde que todos os comunitários e inclusive a associação se compromettesse.

Perguntamos a seu Júlio o que ele achava de tudo aquilo que havíamos discutido naquele dia. Destacamos a importância econômica do gado, do convívio em comunidade e da necessidade de se fazer um bom acordo.

Seu Júlio disse que aquela conversa foi boa para ele poder falar o que sempre teve vontade de falar e “nunca pararam pra me escutar”.

Perguntamos sobre a passagem do gado. Ele nos disse que aceitava a passagem do gado, que todos poderiam passar, mas que queria que eles encontrassem outro caminho para passar no próximo ano.

Perguntamos sobre o caminho do pai da professora, “se dava para passar”. Marquinho falou que era o caminho do Bill e que dava para fazer um mutirão para passar o gado. Telma falou que o caminho do seu Neuton também era uma possibilidade de passagem. Chegamos ao entendimento de que o gado iria passar no próximo sábado e que iríamos trabalhar na passagem do gado pelo terreno de seu Bill para o ano seguinte.

---

<sup>29</sup> Em nossas conversas, seu Júlio afirmou ser filiado ao Partido dos Trabalhadores e que era do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, mas que já não participava das reuniões.

Pedimos para encerrarmos o processo circular de pé. Desenvolvemos uma dinâmica para que cada um falasse uma palavra de finalização. Brotaram palavras como união, companheirismo, paz, aceitação do outro, respeito e sinceridade. Fechamos o círculo de construção de paz com uma oração, haja vista ser esta a forma como os quilombolas da região costumam encerrar suas reuniões.

Nas despedidas individuais, Pleco nos deu um abraço e disse que estava disposto a ajudar em qualquer coisa e que era um homem de paz. Marquinho, vice-presidente da associação, explicou-nos que falou pouco porque não estava à vontade com tudo aquilo e que tinha divergências com “seu Peru”, Raimundo Nonato, o presidente da comunidade. Dona Graça, em tom baixo, falou-nos que seu Júlio não era tudo aquilo que falavam dele.

Nosso personagem principal, Júlio Araújo, convidou-nos para tomar um refrigerante. Fomos a uma taberna em frente à escola em que estávamos; no balcão de maneira, descontraído, ele agradeceu a oportunidade de participar, comprou um pacote de bolachas recheadas de chocolate e afirmou se sentir aliviado com tudo aquilo. Deu um sorriso largo pela primeira vez e afirmou ter gostado muito da oportunidade de “falar umas verdades para todos ali”<sup>30</sup>.

Na despedida fez questão de afirmar que o gado ia passar, mas que contava com a gente no próximo ano para encontrar outro caminho.

Para se chegar a essa relação com seu Júlio Araújo, voltemos ao início do círculo. Desde o primeiro momento em que pegamos o caso, através Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia, nossa percepção inicial – na verdade, um pré-julgamento, natural no princípio das intervenções, a despeito dos esforços por abrimos mão de pré-compreensões ou, como diz Gadamer (2015), de nossos preconceitos – era de que Júlio não deixava passar o gado. Era “o conflito da passagem do gado”. Foi assim quando, em reunião na sede da FOQS, em Santarém, Nonato, presidente da comunidade, chamou-nos para mostrar Boletins de Ocorrência policial contra seu Júlio. Naquela ocasião, Nonato era taxativo ao afirmar que Júlio “é difícil, não dá para dialogar com ele”.

Fomos ao quilombo de Murumuru para conhecer “a passagem do gado”. Não encontramos seu Júlio neste dia. Nonato nos levou para conversar com Carlão, o primeiro presidente quilombola da comunidade. No caminho paramos na casa da agente de saúde, pois,

---

<sup>30</sup> Essa fala de seu Júlio nos remete ao método do perdão apresentado no Livro do Perdão, de Tutu e Tutu (2015). Conforme o ensinamento, o primeiro passo é contar a história; em seguida vem dar vazão à mágoa, conceder o perdão e, finalmente, renovar ou abrir mão do relacionamento.

segundo Nonato, era importante conversarmos com ela. Ao chegarmos a sua casa fomos informados de que ela não poderia nos receber. Seguimos viagem.

Ao nos encontrarmos com Carlão, em sua residência, constatamos que o aumentativo era justificado. O primeiro presidente é um quilombola alto, de mãos enormes e muito sorridente, simpático e receptivo. Quando chegamos a sua casa, Nonato nos apresentou a ele e dissemos que queríamos conversar sobre Júlio. De pronto, Carlão disse: “O Júlio é aluado!” Perguntamos: “Como assim de lua?” Ele respondeu: “O Júlio é de lua, às vezes ele fala contigo numa boa, outras vezes não quer saber de ti”.

Nonato pediu para ele contar sobre a passagem do gado. Carlão disparou: “Sempre passou gado por ali, sempre, sempre! Eu mesmo tinha gado e usei aquele caminho pra passar gado. Já tive um bocadinho de gado, mas fiquei doente e parei”.

Perguntamos o porquê de seu Júlio não aceitar que passassem com o gado pelo terreno dele. Carlão ajustou os óculos, esfregou as mãos e disse: “Meu irmão, é difícil saber, talvez porque ele não cria mais e não quer que os outros criem, ou pode ser birra mesmo”. Olhou por cima dos óculos e riu.

Ao questionarmos o que poderia ser feito para se resolver a questão, obtivemos a seguinte resposta: “Rapaz, o negócio é chamar ele para conversar. Ele conversa direitinho. Vocês já foram lá?” Respondemos que não, pois naquele momento ainda não tínhamos obtido êxito em dialogar com Júlio Araújo. “Então vão lá fazer uma visita!”, e todos deram risos que significavam muito coisa para aquela situação, revelando as interpretações em torno de seu Júlio. “Vão lá domar a fera!” Mais risos. “O Júlio não é tudo isso que falam dele”. Nonato interveio e disse: “Ele é difícil, sim! Eu mesmo nem vou lá falar com ele, porque não tem nem conversa”. “Mas vão lá”, completou Carlão.

Despedimo-nos, depois de várias xicaras de café, e seguimos em direção à casa de Júlio. No caminho encontramos Henrique Pinto, jovem liderança do movimento quilombola. Fomos informados por ele da ausência de Júlio.

Nonato pediu que parássemos de novo na casa da agente de saúde da comunidade. Descemos do carro, pedimos para chamá-la, e mais uma vez ouvimos que não poderíamos ser recebidos. Raimundo Nonato lamentou e afirmou, novamente, que era importante ela falar com a gente.

O estudante Henrique se propôs a conversar com Júlio e marcar uma conversa conosco. Disse que seria mais fácil encontrar com ele depois do almoço, pois é a hora de descanso e todos da comunidade ficam em casa. Dessa feita, ficamos por alguns dias no aguardo de um sinal de Henrique.

Em nossa derradeira despedida, Nonato ratificou a necessidade dele não participar da conversa com Júlio, posto que a presença do presidente iria atrapalhar o acordo.

As águas subiam e o tempo para se fazer o acordo se esvaía. Os gados dos comunitários teriam de passar de volta de alguma forma e isso preocupava a todos nós. Então, recebemos uma ligação de Henrique marcando local e hora para o encontro com Júlio. Na tarde do dia 05 de fevereiro de 2018 chegamos ao quilombo Murumuru, às 13h30min e fomos direto à casa de Júlio.

A casa fica por detrás de uma vegetação e de uma cerca de arame farpado. Passamos por baixo da cerca e fomos nos aproximando com o cuidado habitual de quem teme um ataque de cachorro. Deparamo-nos com uma galinha amarrada, uns patinhos presos numa arapuca e assim fomos nos aproximando suavemente. Dessa forma, com muito cuidado, sussurramos o nome de seu Júlio. Esperávamos alguma rispidez, alguma recepção mais agressiva; todavia, escutamos uma resposta em forma de um leve grito, típico de quem se comunica nas matas da Amazônia. Ouvimos um: “Uhhh!!!”, que no meu entendimento soava amistosamente.

“Seu Júlio, aqui é o professor Nirson da UFOPA! Podemos conversar um pouco?”. Seu Júlio respondeu: “Só um instante que já tô saindo”. E assim surgiu seu Júlio com uma camisa de botão toda aberta, um calção fino, um chapéu de palha, descalço e segurando um remo que prontamente foi pendurado ao lado da porta.

Ofereceu dois bancos para nos sentarmos, fechou a porta da casa e sentou-se na varanda conosco. Iniciou a conversa: “Eu sabia que vocês vinham por aqui, o menino me avisou”. O professor Nirson nos apresentou e disse: “Que bom encontrar o senhor, já tínhamos vindo outras vezes e não lhe encontramos”. “Eu não paro aqui”, respondeu Júlio. O professor Nirson inicia a conversa:

Então, Júlio, nós trabalhamos na UFOPA e somos da Clínica de Justiça Restaurativa! Nosso trabalho é tentar mediar conflitos a partir de uma metodologia onde todos podem falar e serem ouvidos para assim o dialogo conduzir a acordos. Nós estamos sabendo da questão da passagem do gado e gostaríamos muito de ouvir o senhor sobre isso”.

Seu Júlio responde:

Esse problema não é meu não, o problema é dos criadores que não zelam pelo seu porto, se todos zelassem não tinha essas coisas. Agora vejam, eu sou um idoso, tenho três cruzeiros de depressão, já fui diagnosticado pelo médico, sou sozinho, não tenho filhos, não tenho família, porque não quero ninguém me perturbando. Cuido das minhas plantas, dos meus bichos, ninguém me dá nada, às vezes nem um “Bom dia, Júlio! Como o senhor está?” Vocês me entendem?

Confirmamos com a cabeça.

Aí eles querem criar gado e não querem cuidar dos portos deles. Querem passar na marra aqui. Aqui não, já disse que na marra eles não vão passar. Eles não me respeitam. Às vezes, à noite escuto gritaria no meu porto. Já vieram gritar aqui na minha porta. Uma noite eu senti empurrarem a minha porta, aí levantei com tudo e abri a porta, mas não tinha ninguém, já tinham sumido. É uma perturbação!

O professor perguntou o que poderia ser feito para se resolver a questão. Júlio respondeu: “É só cada um cuidar do que é seu. Esse terreno é meu, eu tenho o título definitivo dele, documento e tudo, meu pai deixou pra mim”. Perguntamos se ele aceitaria participar de um círculo com os criadores de gado. Ele respondeu que não adiantava nada, porque ninguém ia escutá-lo; já haviam feito outras reuniões, acordos e eles não cumpriram nada do que prometeram, disse-nos. Afirmamos que iriam lhe ouvir, que o círculo tem uma metodologia que garantiria a fala e a escuta. Garantimos que não seria um debate. “Como não?! Quando tem reunião é todo mundo contra a minha fala, é sempre assim”. Ele perguntou se gostaríamos de ver o caminho. Respondemos que sim.

Figura 15 – Seu Júlio na passagem do gado



Foto: VIEIRA, Maíke. Murumurutuba, 2019.

Saímos em direção ao rio. Durante o caminho, Júlio nos mostrou as benfeitorias, os troncos que ele afastou. Disse que quando passa o gado fica imundo o terreno. Afirmou que que os criadores “só sujam, só querem usar”.

Figura 16 – A passagem do gado



Fonte: VIEIRA, Maike. Murumurutuba, 2019.

Ao voltar, ele disse que se tivéssemos mais tempo ele poderia levar-nos para conhecer as outras passagens, que iríamos de canoa com ele, pois assim nós poderíamos ver de perto a razão dele. Nós manifestamos interesse de conhecer e afirmamos que ele poderia marcar o dia, que visitaríamos as possíveis passagens, com toda certeza.

Júlio sorriu e disse: “Então vocês vêm na quarta-feira de tarde que eu levo vocês de canoa para conhecer os portos”. Acordamos assim. Na quarta-feira estávamos lá, no horário combinado, um pouco atrasados – é verdade, dado o tempo de deslocamento para o quilombo, sito na zona rural do município de Santarém –, mas estávamos lá, na casa de Júlio, que nos apontava certa intimidade. Ele nos recebeu com o remo na mão dizendo: “Não é que vocês vieram mesmo!”. “A gente não disse que vinha? Então, viemos mesmo”, afirmou o professor. Saímos em direção ao rio pela famosa passagem do gado.

Figura 17 – Seu Júlio na passagem do gado 1



Fonte: VIEIRA, Maike, Murumurutuba, 2019.

Durante o caminho, Júlio foi contando histórias de como os criadores deixavam “o seu caminho” e de como ele zelava por tudo aquilo. Mostrava com cuidado cada toco revirado, cada acerto na terra, cada limite de terreno, conhecia todo o detalhe no trajeto. Falou da seca e subida do rio, da posição da canoa, da forma de amarrar e de quantos remos tinha.

Embarcamos. Seu Júlio sentou-se na polpa da canoa; eu, que não sei remar, fiquei no meio e o professor Nirson sentou-se na proa da canoa. Assim, navegamos na várzea de Santarém, rumo aos portos que poderiam servir de passagem do gado. Observamos o gado que já havia atravessado para pastar numa ilha em frente ao quilombo de Murumurutuba. Chegamos ao primeiro destino, o porto dos Pintos. Caminhamos num terreno pantanoso e longo até o momento em que o caminho se estreitou, sempre alagado e cheio de tocos.

Conversamos com seu Júlio sobre a dificuldade de se atravessar o gado por ali. Ele respondeu que era uma questão de “zelo”, que se os criadores cuidassem do porto daria para passar muito gado. Caminhamos, tropeçamos, afundamos na lama até o joelho e tivemos a terrível sensação de que poderíamos afundar o corpo todo numa “areia movediça” ou lama “sem fim”, como nos filmes que assistíamos quando éramos crianças.

Remamos em direção a outro porto. Dessa vez, ao observar o mato que fechava quase completamente o caminho, desisti da aventura e fiquei na canoa. Fiquei olhando os dois sumirem no mato e fui contemplando, ao mesmo tempo, a visão maravilhosa da mata fechada, do igapó, dos açazeiros e dos pássaros. Inevitavelmente me remetia aos tempos da escravidão



e daqueles caminhos de fuga. Pensava na ilha do Arapemã em frente, na minha bisavó que era dali. Foi quando escutei um grito e uma fala: “Fiquei preso. Estou bem!”. O professor tinha afundado no igapó e isso me trouxe abruptamente de volta à realidade.

Em meio a gargalhadas passaram dois pescadores jovens por mim. Pegaram a sua canoa e percebi que riam de um suposto romance de Júlio. Perguntei se dava para passar gado por aquele caminho. Recebi a resposta irônica de um pescador: “Dá mesmo!”. O outro jovem disse “Esse Júlio mesmo, não passa nem gente aí!”, e todos riram. Em pouco tempo os dois aventureiros, Júlio e Nirson, voltaram do igapó.

Remamos em direção ao porto de Júlio, em meio a gargalhadas, histórias de gados roubados, jovens que vinham “avacalhar na beira”. De repente fomos circundados por vários botos. Júlio alertou para que Nirson, que a esta altura também remava, tomasse cuidado para que o boto não mordesse o remo, afirmando que às vezes eles levam o remo para o fundo. Passados alguns instantes, um boto boiou e respirou com muita força na proa da canoa, assustando-nos e contribuindo para aumentar a descontração da viagem, em meio a histórias de que os botos são traiçoeiros e gostam de assustar os pescadores, chegando até a derrubar canoas.

Chegamos à casa de Júlio cansados e alegres. Rimos das quedas, das afundadas no igapó, dos botos, das histórias de pescador de Júlio. Ouvimos mais histórias, dessa vez até de um disco voador que apareceu a nosso interlocutor. Estávamos integrados, fato que, guardada as devidas proporções e contextos, remetia-nos à integração na ilha de Bali, segundo o clássico texto “Notas sobre a briga de galo balinesa”, de Geertz (1989). Em nossa despedida perguntamos se Júlio se sentia confortável para participar de um círculo restaurativo conosco, num espaço de segurança, onde ele seria respeitado e escutado. Ele respondeu que sim, que poderia participar.

Dessa forma, Júlio, que havia sido “banido” da comunidade pela sua solidão, pela sua ira, pela sua idade, pela sua teimosia, por várias circunstâncias que levam à punição e ao isolamento do diferente, conectou-se conosco e com a comunidade. Lembramos da assertiva de Tutu e Tutu (2015, p. 56): “Nosso cérebro quer que nos conectemos uns com os outros; na verdade, o ostracismo ou o banimento – a recusa em se conectar – são, há muito tempo, uma forma de punição que indivíduos e comunidades impõem àqueles que incorrem em sua ira”.

O banimento simbólico pareceu-nos uma forma de punição. Voltando ao final da intervenção na escola, quando o círculo se encerrou, eu olhava para Júlio Araújo que estava rindo na porta da taberna enchendo os copos de refrigerante com volúpia, distribuindo bolachas e fazendo piadas. Despedimo-nos com ele insistindo que levássemos meia garrafa de

dois litros de Grapete, refrigerante de uva, pois ele não tomava “por conta da diabetes”. Voltamos para Santarém já durante a noite, revivendo todos os momentos do círculo, as falas, as tensões, os planos que deram certo e os que não deram certo. Uma pergunta sempre voltava a nos ocorrer no curso de nossa conversação, avaliando o círculo realizado: “Será que o gado vai passar?”

O gado passou sem polícia, sem ameaças, sem confrontações. Logo em seguida fomos informados que Bill, pai da professora Patrícia, dissera que o gado não iria passar pelo terreno dele. O gado continuou passando pelo terreno de Júlio Araújo. Na última assembleia do quilombo, Júlio solicitou um documento da Associação de Remanescentes de Quilombos do Murumurutuba para dar entrada em sua aposentadoria. O presidente da comunidade, seu Nonato, negou o pedido; entretanto, a assembleia inteira votou para que o documento fosse fornecido para seu Júlio. Raimundo Nonato nos revelou que ele não iria assinar, mas o vice-presidente, Marquinho, assinou o documento. Seu Júlio estava integrado à comunidade. A partir de então fora reconhecido como mais um deles.

#### 3.4.1 Considerações sobre as intervenções nas comunidades quilombolas de Murumurutuba e Murumuru: Relações por fora do círculo

Após o pré-círculo – desenvolvido no formato de um círculo de compreensão (PRANIS, 2010, p. 29) – realizado no quilombo de Murumuru, foi acordado que iríamos participar enquanto Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia (CJUÁ) das reuniões da FOQS toda segunda-feira. Assim, juntamente com uma estagiária da Clínica, Heloína Santos, que é secretária da Federação Quilombola do município de Santarém, passamos a acompanhar as reuniões como facilitador e pesquisador.

O fato de termos conduzido aquele pré-círculo sem a presença do presidente da Federação não o agradou. Esse ponto foi motivo de reclamação direta em reunião em que apresentamos os nossos objetivos em relação à Justiça Restaurativa nas comunidades quilombolas.

Essa situação mereceu nossa preocupação, pois o objetivo era o de facilitar o entendimento, favorecer o diálogo e o empoderamento das comunidades envolvidas em situações conflitivas e não sermos geradores de conflitos. Toda a equipe da Clínica foi convidada a apresentar a proposta das intervenções, inspirada em concepções e procedimentos de Justiça restaurativa, a ser levada às comunidades quilombolas e aos presidentes das respectivas associações locais.

Nesta reunião, o presidente da Federação reiterou a necessidade de obedecer ao Protocolo de Consulta das comunidades quilombolas de Santarém, elaborado em consonância com a Convenção 169 da OIT, e pediu que falássemos sobre o nosso trabalho para a assessoria jurídica da Federação que estava na reunião. As comunidades quilombolas de Santarém são assessoradas por uma ONG denominada Terra de Direitos.

Explicamos nosso intuito, pedimos permissão para atuar nas comunidades, utilizando-nos da metodologia dos círculos de construção de paz e Justiça Restaurativa; em seguida, recebemos o aval da assessoria jurídica da FOQS. Quando a palavra foi aberta para as lideranças quilombolas, o presidente da comunidade quilombola de Saracura pediu que fôssemos à comunidade dele conhecer “o caso dos criadores de búfalos que dão problemas nas roças”.

Quando ainda explicava o caso, foi interrompido pelo presidente da Federação que dizia que esse caso seria discutido depois. O presidente foi prontamente questionado pela liderança de Saracura. Afirmava a liderança que essa questão já acontecia a tempos e a Federação nem ninguém fazia algo para intervir no conflito.

O presidente da FOQS usou sua autoridade para encerrar a discussão e reafirmou que essa questão seria melhor discutida em outro momento. Fez uma proposição de que a coordenação da Federação iria realizar um levantamento dos principais conflitos e depois repassaria por ordem os conflitos para que nossa equipe pudesse intervir.

Mário Bentes, presidente do quilombo Murumuru, pediu a palavra e disse que a intervenção na questão sobre a retirada antecipada do açaí já estava em curso, e essa proposta – de realizar um levantamento e após informar aos integrantes da universidade – iria prejudicar o processo que se encontrava em andamento. Raimundo Nonato, presidente do quilombo Murumurutuba, corroborou com Mário Bentes, pois o contato inicial com a equipe da Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia também já estava acontecendo. Em sua fala, ele ainda citou o quilombo Patos do Ituqui, no qual uma intervenção já se realizara – a qual não tratamos neste texto dissertativo, mas pode ser consultada em Silva Neto (2018).

Nesse momento, a reunião perdeu o rumo. As lideranças passaram a falar ao mesmo tempo sobre os conflitos e a ausência da coordenação da Federação Quilombola em face das situações conflituosas vivenciadas pelas comunidades. Pedimos a palavra e reafirmamos nosso compromisso de garantir o protagonismo das comunidades, de contribuir para encaminhar os conflitos por meio do diálogo e da busca por consenso.

O presidente da Federação, nitidamente constrangido, retoma a palavra e estabelece que os casos que já estão em andamento continuarão acompanhados pela equipe do CJUÁ,

mas que eles organizarão uma lista com os “casos mais graves” que depois seriam assistidos pela Clínica em ordem de complexidade e conforme indicação da FOQS.

Continuamos acompanhando as reuniões nas segundas-feiras e cumprindo o *mister* de mediar/facilitar os conflitos, mesmo nas reuniões da Federação. Acordamos que os conflitos que fossem surgindo, iríamos nos apropriando e dialogando a respeito deles. Sabíamos que começar um trabalho em um ambiente de tensão com o presidente da Federação Quilombola poderia trazer complicações para nossos objetivos e o trabalho que pretendíamos realizar.

No decurso das reuniões semanais, os conflitos e problemas – que, visivelmente, eram muitos –, conforme as lideranças das comunidades, não foram aparecendo, nem sendo encaminhados para a equipe da Clínica. A Federação passou a priorizar nos seus debates o concurso para professores da SEMED e a nomeação de professores e quilombolas para as escolas das comunidades, além das eleições para diretores das escolas.

Ajudamos na produção de um documento que questionava o edital do concurso da prefeitura de Santarém; enquanto isso, não se falava mais em intervenções nas comunidades. Perguntei para Mário Bentes, presidente do quilombo Murumuru, sobre o que acontecia nos bastidores. Ele nos dizia que estava organizando uma coordenação do conflito do açaí no quilombo, que estava envolvendo o clube Vasco da Gama da comunidade, e assim que eles elaborassem uma proposta de documento iriam nos chamar.

Raimundo Nonato, presidente do quilombo Murumurutuba, manifestava preocupação com a passagem do gado e nos mostrava os Boletins de Ocorrência contra Júlio. O presidente de Patos do Ituqui, que havia cancelado um encontro às vésperas, nos informa que a reunião não ocorreu, porque o presidente da Federação não havia sido comunicado.

Falamos que Heloína, estagiária da Clínica e secretária da Federação, tinha a incumbência de oficializar e intermediar, junto à FOQS, todas as nossas intervenções. O representante de Patos do Ituqui afirmou, no tocante ao cancelamento de uma etapa da intervenção perante sua comunidade, que foi um problema de comunicação, posto que havia comunicado o presidente da Federação.

E assim as semanas foram passando, até que numa segunda-feira, ao chegarmos para participar da reunião despretensiosamente, fomos informados pelo presidente da Federação das Comunidades Quilombolas de que deveríamos sair da reunião, pois esta seria exclusiva para os quilombolas.

Pensei em contestar o pedido do presidente da Federação, em argumentar a partir do nosso histórico na organização da Federação desde a fundação, construção do primeiro estatuto, nas lutas travadas nas comunidades e no Ministério Público; porém, acatamos a

decisão e saímos. Fui me sentar na parte de fora da sala onde se reuniam os membros da Federação. Dessa vez, o constrangimento foi nosso.

O primeiro pensamento foi na pesquisa e em seu percurso, nas dificuldades que adviriam com aquela porta que se fechava. Mário Bentes foi até onde estávamos sentados e disse que éramos bem-vindos àquela casa, que a gente tinha que comparecer na próxima segunda-feira, pois iria ser apresentado o Protocolo de Consulta das comunidades quilombolas, sob a assessoria da ONG Terra de Direitos.

Perguntamos como estava a construção do acordo no quilombo Murumuru. Ele nos disse que não precisávamos nos preocupar, visto que ele iria “ligar para nós quando estivesse tudo certo”. Garantiu-nos que ele iria “fazer acontecer o encontro”.

Comparecemos na semana seguinte à reunião em que iria ser apresentado o Protocolo de Consulta das Comunidades Quilombolas da Santarém. A reunião fora toda conduzida pela assessoria da ONG Terra de Direitos. Enquanto equipe, tínhamos conversado e encaminhado que participaríamos de forma discreta, pois nosso intuito era apenas observar.

Após a manifestação de entidades e movimentos sociais, o presidente da FOQS encerrou o evento destacando a importância do Protocolo, mencionando a necessidade de comunicar à Federação sobre quaisquer atividades que se realizassem nas comunidades.

As marmitas com comida chegaram e a reunião acabou. A secretária do quilombo Saracura se aproximou e disse que tinha um convite para que nós realizássemos um círculo de construção de paz na comunidade, pois estava havendo muitos desentendimentos entre os jovens e os mais velhos da comunidade, quer dizer, conflito intergeracional.

Respondemos que iríamos desde que a presidência da FOQS autorizasse nossa intervenção na comunidade. Fomos autorizados, sendo essa intervenção motivo para um outro trabalho, que não poderemos detalhar aqui. Na mesma reunião, Mário Bentes disse que nossa intervenção no quilombo que ele coordenava seria na primeira quinzena de junho de 2017, e já estava tudo certo. Raimundo Nonato, presidente do quilombo Murumurutuba, informou-nos que queria a nossa presença na próxima semana para uma conversa com “algumas pessoas”.

A partir de então, a nossa energia se concentrou nas intervenções já em curso, descritas anteriormente.

Por fora do círculo, a experiência com a presidência da Federação foi atravessada. Todavia, a relação com o presidente do quilombo Murumuru foi de grande valia, amizade e profundidade. Mário Bentes se revelou um mediador habilidoso. Sempre cotejando possibilidades, solícito com as nossas demandas na intervenção sobre a coleta do açaí. Depois

de uma etapa da intervenção, contou-nos longamente uma história de quando assumiu a presidência da comunidade e das dificuldades que se apresentavam.

Confidenciou-nos que uma das primeiras medidas foi cobrar a prestação de contas do clube e de envolvê-lo na construção do festival do açaí. Revelou a manobra necessária para garantir a venda de cerveja na festa, especialmente por ser ele evangélico da Igreja Adventista. E com orgulho disse que na sua gestão não procurou nenhum político, o que era comum nos festivais do açaí. Todo festival apresentava uma faixa saudando a ajuda de determinado político.

Agora ele construía autonomia da comunidade sem precisar de ninguém, e sua missão consistia em alcançar um bom acordo do açaí. Mário Bentes é uma liderança que certamente contribuirá muito para a construção de uma Justiça Restaurativa Comunitária nos quilombos de Santarém, seja este ou outro nome que se venha a dar aos processos de tratamento de conflitos baseados nos princípios do diálogo e da busca por consensos a serem experimentados por estas comunidades doravante.

No quilombo Murumurutuba, por sua vez, a intervenção reintegrou seu Júlio à comunidade. Abriu-nos possibilidades para a realização de trabalhos restaurativos acerca de outras questões nos quilombos. Já fomos convidados para várias atividades relacionadas a discussões sobre territórios e educação quilombola.

\* \* \*

Apesar dos percalços encontrados nas relações humanas – e, por que não dizer, de poder e políticas – fora do círculo de construção de paz, foi no interior deste, ou no fluxo das atividades para sua realização, que vivenciamos os episódios mais marcantes desta pesquisa. E para finalizar este capítulo, gostaríamos de lembrar um momento fugidivo, um instante de diálogo e encontro, no silêncio de nossas reflexões. Quando do pré-círculo com os criadores de gado em Murumurutuba, foi acordado que iríamos até à casa de Júlio acertar o encontro para uma sexta-feira. Saímos apressadamente carregando aquela ansiedade característica de quem acredita poder mudar o mundo. Ao chegar à casa de Júlio Araújo, sem hesitar, como na primeira vez, fomos entrando com certa intimidade.

Encontramos Júlio sentado, solitário, olhando para o horizonte. Perguntamos apressadamente se ele poderia participar da reunião na sexta-feira. Informei que estavam todos esperando sua resposta. Ele sorriu e pediu para sentarmos. Disse que não tinha nada para oferecer. Respondemos que não precisava se preocupar, pois estávamos com pressa.

Ele falou que confiava na gente e que iria participar. Voltamos na mesma velocidade, porém, no caminho de volta para a reunião, pensamos o porquê de não termos parado um pouco e conversado mais. Sobreveio o questionamento sobre nossa relação com o tempo e a produtividade acadêmica, os valores humanos que nos cercam, a vaidade da academia e a desumanização constante presente nas instituições e nas pesquisas que fazemos. Por que não ficar e conversar?

Ao chegarmos de volta à reunião escutamos piadas sobre a solidão de Júlio Araújo, sobre sua orientação sexual, sua possível loucura e rabugice. Não nos conectamos com as brincadeiras, não rimos, só afirmamos para o espanto geral que Júlio confirmara a participação no círculo de construção de paz. O silêncio subsequente nos disse o fundamental.

Como relatado no segundo capítulo, que descreve o círculo de construção de paz por dentro, a intervenção garantiu a fala e a escuta sensível para seu Júlio Araújo e para os criadores de gado. Ao final do círculo, Júlio Araújo fora integrado à comunidade de Murumurutuba. A última assembleia da comunidade, uma semana após nossa intervenção, exigiu que o presidente da associação, Raimundo Nonato, contra sua própria vontade, assentisse quanto a um documento garantindo que Júlio Araújo fazia parte da comunidade quilombola do Murumurutuba, para fins de aposentadoria.

Sobre o encontro com Júlio, fica a reflexão de Buber (2009, p 14.): “Quando, seguindo nosso caminho, encontramos um homem que seguindo o seu caminho, vem ao nosso encontro, temos conhecimento somente de nossa parte do caminho, e não da sua, pois esta vivenciamos somente no encontro.”

Figura 18 – Seu Júlio na passagem do gado 2



Fonte: VIEIRA, Maike. Murumurutuba, 2019.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao longo do trabalho percorremos por uma caracterização histórica das comunidades quilombolas de Santarém, analisando os conceitos principais que nortearam esta pesquisa e a legislação nacional que versa sobre grupos sociais por ela abrangidos, para assim adentrar nos círculos de construção de paz e estudar dois casos de intervenções restaurativas realizadas, respectivamente, junto às comunidades quilombolas de Murumuru e Murumurutuba. Em seguida, a partir da bússola da Justiça Restaurativa, navegamos, ainda que brevemente, por fora dos círculos realizados, revelando meandros do processo de pesquisa e das intervenções que se encontram às margem dos pré-círculos e círculos vivenciados.

As conclusões da pesquisa apontam para o fato de que a Justiça Restaurativa se apresenta como uma estratégia inovadora para o tratamento de conflitualidades que são tão comuns na região amazônica, ao propor uma nova forma de gestão de conflitos nas comunidades que se mostra diferenciada em comparação à regular centralidade conferida ao sistema de justiça, sobretudo na figura do Ministério Público e do Poder Judiciário – mas, por vezes, também da polícia, civil e/ou militar –, como via privilegiada para a resolução de conflitos. A Justiça Restaurativa, nos casos estudados, revela uma possibilidade real de se conferir maior autonomia e protagonismo às comunidades envolvidas em situações conflitivas. Todavia, ainda assim, temos um longo caminho a percorrer na construção de



práticas transformadoras de conflitos nas comunidades da Amazônia brasileira.

Nesse sentido, cabe destacar que a Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia – no âmbito da qual se conduziu as duas intervenções estudadas – é apenas um laboratório de ensino, pesquisa e extensão de uma instituição de educação superior, que funciona sem financiamento, baseado no voluntarismo dos facilitadores e com precária infraestrutura. Por outro ponto de vista, não depende da legitimidade e da burocracia das instâncias oficiais de resolução de conflitos, ainda que possua parceria com órgãos que integram o sistema de justiça, mas sua relação com os movimentos sociais e a proposta teórico-filosófica da Justiça Restaurativa que lhe orienta permitem-na caminhar horizontalmente, mesmo quando precisa estabelecer interlocuções com esferas hierarquizadas de poder.

Talvez tenha sido esse um dos maiores desafios presentes na pesquisa-intervenção que ora finalizo, que nos permitiu verificar que os espaços ocupados pelas comunidades tradicionais é “territorializado”, por assim dizer, por diversas entidades como ONGs, pastorais e igrejas, o que torna evidente a necessidade de se produzir arranjos e diálogos consensuais para se executar quaisquer tipos de intervenções que envolvam estas comunidades, inclusive os círculos. Pisar e transitar nestes “territórios” precisa ser uma tarefa cuidadosa e, por que não dizer, amorosa e empática, o que é desafiante, mesmo para um praticante da Justiça Restaurativa.

Ademais, é preciso considerar que as diversas opções de mecanismos consensuais de administração de conflitos desenvolvidos e praticados na atualidade, dentre os quais os inerentes à Justiça Restaurativa são somente alguns, podem e devem ser ajustados à especificidade de cada caso e contexto sociocultural em que são ou virão a ser aplicados. Na pesquisa em tela, por exemplo, realizamos um círculo entre criadores de gado e o comunitário que não aceitava a passagem do gado por seu terreno – portanto, envolvendo as pessoas mais diretamente afetadas pelo conflito –, porém, em outra intervenção, conseguimos produzir um acordo para a retirada do açaí sem, no entanto, logarmos o encontro com os apanhadores daquele recurso natural – sem dúvida, os principais interessados na questão –, nosso debate se restringindo às lideranças da comunidade, conforme o sistema local de tomada de decisões.

Durante a execução da pesquisa, acompanhamos e realizamos várias intervenções em comunidades que não estão foram incluídas nesta dissertação, mas que igualmente nos trouxeram impressões e percepções que ajudaram e têm ajudado a problematizar as experiências de Justiça Restaurativa nas comunidades da região. Entre outros casos, destacamos o círculo de construção de paz realizado em uma escola indígena da aldeia Açaizal, envolvendo pais e estudantes indígenas e não indígenas. A partir daquele círculo,

encaminhamos uma proposta para a SEMED que foi resultado do processo de tomada de decisão experienciado pela comunidade/aldeia. Neste círculo, foi marcante a experiência de participação de um comunitário analfabeto que contribuiu desenhando sua proposta de integração da comunidade e resolução de conflitos nesta.

O percurso também foi espinhento em uma tentativa de construir um acordo entre indígenas e quilombolas no Planalto Santareno. Quando estávamos perto de estabelecer um círculo conjunto abrangendo os dois grupos envolvidos em um conflito territorial, durante um pré-círculo no quilombo Murumurutuba, os quilombolas afirmaram que estavam esgotados de qualquer chance de acordo, e disseram peremptoriamente, eliminando qualquer possibilidade de negociação, que agora seria pelo “peso da lei mesmo”.

Recentemente fomos procurados para continuar este diálogo entre indígenas e quilombolas, pois eles avaliam agora que se não acordarem os limites territoriais entre a aldeia e o quilombo o governo atual não estará sensível ao reconhecimento de seus territórios tradicionais, haja vista a fragilização das direitos e políticas públicas voltadas à efetivação das terras indígenas e quilombolas. Esta situação lembra-nos também de outra necessidade que concluímos a partir da pesquisa, qual seja, que formemos facilitadores das próprias comunidades, sob pena de centralizarmos e personificarmos as práticas de Justiça Restaurativa, o que tem sido motivo de inúmeras críticas às práticas restaurativas em São Paulo, segundo Touche (2015), e outras regiões do Brasil.

Os casos estudados demonstram ainda que concepções e procedimentos de Justiça Restaurativa podem ser aplicados, praticados e vivenciados no tratamento de conflitos em comunidades ribeirinhas, quilombolas e indígenas da região amazônica, mesmo com todas as dificuldades de logística e infraestrutura encontradas, desde que se considere as identidades e razões históricas da formação das comunidades e, principalmente, que o facilitador-interlocutor do procedimento institua uma relação de confiança, calcificada com as comunidades e movimentos sociais. Até porque, como lembra Silva Neto (2018, p. 68), que participou das intervenções aqui estudadas:

O processo de identificação étnico-racial de uma comunidade quilombola e as lutas por reconhecimento que lhe são consequentes, com relativa frequência, trazem consigo impactos sobre diversos aspectos da vida comunitária e das relações intersubjetivas, envolvendo, quase que inexoravelmente, confrontações de interesses, negociações e tomadas de decisão pessoais, coletivas e até mesmo políticas, inclusive deliberações que atravessam diferentes esferas institucionais, que tanto no âmbito intra quanto no extracomunitário poderiam ser administradas observando-se princípios e procedimentos dialógicos, inclusivos e colaborativos, quais aqueles que caracterizam as práticas restaurativas, a exemplo dos *peacemaking circles* que orientaram a intervenção descrita e analisada anteriormente.

Assim, faz-se necessário mencionar que esta dissertação foi conduzida no âmbito das atividades da Clínica de Justiça Restaurativa da Amazônia e por um facilitador que mantém uma longa relação com os movimentos sociais de Santarém, tanto indígenas quanto quilombolas. Estas circunstâncias facilitaram o diálogo e a entrada em campo e, conseqüentemente, os desdobramentos da prática, reforçando os elos construídos historicamente. Ademais, cabe ressaltar que nas páginas pregressas consta apenas um recorte das intervenções realizadas junto às comunidades, o que, evidentemente, não corresponde à integralidade dos fatos vivenciados por este pesquisador, a equipe da Clínica, os comunitários e movimentos sociais que da pesquisa participaram.

## REFERÊNCIAS

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios.** Belém: Cejup/UFPA (NAEA), 1998.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. *In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade.* Rio de Janeiro: FGV, 2002.

\_\_\_\_\_. (coord.) *et al.* **Nova cartografia social da Amazônia: uso de recursos naturais em comunidades quilombolas de Santarém – Pará.** Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2009.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, vol. 3, n. 2, Rio de Janeiro, out. 1997.

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão Negra na Amazônia – sécs. XVIII-XIX.** Belém: Paka-Tatu, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ousados e insubordinados: protesto e fugas de escravos na província do Grão-Pará — 1840/1860.** *In: Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001, pp. 73-112.

BOURDIEU, Pierre. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino.** Trad. Reynaldo Bairão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **El sentido práctico.** Trad. Ariel Dilon, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico.** Trad. Fernadno toamz. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BUBER, Martin. **Eu e tu.** Tradução de Newton A. V. Zuben. São Paulo, Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. **Do Diálogo e do dialógico.** Trad. Newton A. V. Zuben. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CNJ (Conselho Nacional de Justiça). **Brasil tem papel crucial no avanço da Justiça Restaurativa, diz especialista** Disponível em: <http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/80864-brasil-tem-papel-crucial-no-avanco-da-justica-restaurativa-diz-especialista>. Acesso em: 28 de junho de 2016.

CPI-SP (Comissão Pró-Índio de São Paulo). Disponível em: <http://www.cpis.org.br/>. Acesso em: 13.10.2018.

FOLHES, Ricardo (Coord.). **Uma cartografia da memória: mapeamento participativo socioambiental. Comunidades Remanescentes de Quilombos de Santarém.** Projeto Saúde e Alegria, Santarém, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Trad. Vera Mello Joselyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony; e SUTTON, Philip W. **Conceitos essenciais da sociologia**. Trad. Claudia Freire. São Paulo: UNESP, 2016.

GOMES, Flávio dos Santos. **História de quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro - século XIX. Arquivo Nacional: 1993.

HÉBETTE, Jean. **Cruzando a fronteira**: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2004a. v. II.

LIMA, Deborah de Magalhães. Equidade, desenvolvimento sustentável e preservação da biodiversidade: algumas questões sobre a parceria ecológica na Amazônia. *In*: CASTRO, Edna; PINTON, Florence (orgs.). **Faces do trópico úmido**: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: Cejup; UFPA/NAEA, 1997.

MARTIN-BARÓ, Ignácio. Para uma Psicologia da Libertação/Desafios e perspectivas da psicologia latino-americana. *In*: GUZZO, Raquel S. L.; LACERDA JÚNIOR, Fernando. **Psicologia social para América Latina**: o resgate da psicologia da libertação. Campinas: Alinea, 2009.

MASSOLA, Gustavo Martineli; SVARTMAN, Bernardo Parodi; SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; GALEÃO-SILVA, Luis Guilherme. Quilombos e conflitos territoriais no Brasil: o caso do Vale do Ribeira, SP. *In*: LIMA, Aluísio Ferreira de; ANTUNES, Deborah Cristina; CALEGARE, Marcelo Gustavo Aguilar (orgs.). **A Psicologia Social e os atuais desafios ético-políticos no Brasil**. Porto Alegre: ABRAPSO. 2015.

MELO, Eduardo R. Justiça restaurativa e seus desafios histórico-culturais: um ensaio crítico sobre os fundamentos ético filosóficos da justiça restaurativa em contraposição à justiça retributiva. *In*: SLAKMON, C., DE VITTO, R; GOMES PINTO, R. (Orgs.). **Justiça restaurativa**. Brasília: Ministério da Justiça/PNUD, 2005.

MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO. **Projeto Economia Solidaria E Etnodesenvolvimento. Programa Brasil Local da Secretaria Nacional de Economia Solidária do Ministério do Trabalho e Emprego. Relatório da pesquisa quantitativa em nove comunidades quilombolas de Santarém**. Brasília: Ministério do Trabalho e Emprego, 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: UNESP, Brasília: Paralelo 15, 2006.

O IMPACTO. **Líder quilombola sofre ameaça de morte no Ituqui**. Disponível em: <http://www.oimpacto.com.br/líder-quilombola-sofre-ameaca-de-morte-no-ituqui/>. Acesso em: 16 de junho de 2016.

PALLAMOLLA, Raffaella da P. **Justiça restaurativa: da teoria à prática**. São Paulo: IBCCRIM, 2009.

PINTO, Renato S. Justiça restaurativa é possível no Brasil? *In*: SLAKMON, C., DE VITTO, R.; GOMES PINTO, R. (Orgs.). **Justiça Restaurativa**. Brasília: Ministério da Justiça/PNUD, 2005.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF\_FENART, Jocelyne. **Teorias de etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2011.

PRANIS, Kay. **Processos Circulares**. Trad. b Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2010.

\_\_\_\_\_. **Círculo de justiça restaurativa e de construção de paz: guia do facilitador**. Trad. Fátima De Bastiani. Porto Alegre: Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, 2011a.

\_\_\_\_\_; BOYES-WATSON, Carolyn. **No coração da esperança: guia de práticas circulares**. Trad. Fátima Bastiani. Porto Alegre: Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, 2011.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. Org. e trad. Hilton Japiassu. 3 ed. Petrópolis: 2013.

ROSENBERG, Marshall. **Comunidade não violenta: técnicas para aprimorar relacionamentos**. Trad. Mário Viela. São Paulo: Ágora, 2006.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro/Belém: Fundação Getulio Vargas/UFPA, 1971.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; MASSOLA, Gustavo Martineli; SILVA, Luis Guilherme Galvão da; SVARTMAN, Bernardo Parodi. **Racismo ambiental e lutas por reconhecimento dos povos de floresta da Amazônia**. Disponível em: [http://www.gjcpp.org/pdfs/Porto5\\_artigo%20racismo%20ambiental\\_FV-FORMATTED.pdf](http://www.gjcpp.org/pdfs/Porto5_artigo%20racismo%20ambiental_FV-FORMATTED.pdf). Acesso em: 31 de julho de 2016.

SILVA NETO, Nirson Medeiros da. Quilombolas do alto Trombetas: da escravidão aos conflitos socioambientais contemporâneos. *In*: RIBEIRO, Cristina Figueiredo Terezo; SILVA NETO, Nirson Medeiros da; LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira (orgs.) **Observatório anual da Rede Amazônica de Clínicas de Direitos humanos**. Fortaleza: RDS, 2015.

\_\_\_\_\_. Quebradeiras e carvoeiros: a transformação do extrativismo de coco babaçu nas terras do Araguaia-Tocantins. Saarbrücken: **Novas Edições Acadêmicas**, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural do Território Quilombola Jamari/Último Quilombo.** Relatório de pesquisa. Santarém: Ecodimensão – Meio Ambiente e Responsabilidade Social Ltda, 2014b.

SILVA NETO, Nirson Medeiros da; MEDEIROS, Josineide Gadelha Pamplona. Justiça restaurativa e atendimento socioeducativo: uma experiência na Amazônia central. **Anais do XXIV Congresso Nacional do CONPEDI.** Belo Horizonte: 2015.

\_\_\_\_\_. AMAPAZ – Rede Amazônia da Paz: os caminhos da justiça restaurativa no oeste do Pará. **Anais do XXV Encontro Nacional do CONPEDI.** Brasília: 2016.

\_\_\_\_\_. **Justiça restaurativa e(m) cenários de conflito étnico-racial na Amazônia: perspectivas de intervenção psicossocial em comunidades quilombolas do oeste do Pará.** Relatório de pesquisa de pós-doutorado (Pós-doutorado em Psicologia). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

SILVA NETO, Nirson Medeiros da; SANTOS, Alessandro de Oliveira dos. Justiça Restaurativa e conflitos sociais envolvendo comunidades tradicionais na Amazônia: um estudo de caso no município de Santarém, Pará. **Revista Ciências da Sociedade**, v. 2, n. 3, 2018.

TDH (Terre des hommes Lausanne no Brasil). **Círculos restaurativos: guia metodológico para facilitadores.** Fortaleza: *Terre des hommes Lausanne no Brasil*, 2011.

TERRA DE DIREITOS. **Violência, incêndios e racismo: a luta quilombola contra lentidão da Justiça.** Disponível em: <http://terradedireitos.org.br/2016/02/11/violencia-incendio-e-racismo-a-luta-quilombola-contralenticidao-da-justica/>. Acesso em: 16 de junho de 2016.

TUTU, Desmond; TUTU, Mpho. **O livro do perdão: para curarmos a nós mesmo e o nosso mundo.** Trad. Heloísa Leal. Rio de Janeiro: Valentina, 2015.

ZEHR, Howard. **Trocando as lentes: um novo foco sobre o crime e a justiça.** Trad. Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2008.

\_\_\_\_\_. **Justiça Restaurativa.** Trad. Tônia Van Acker. São Paulo: Pala Athena, 2012

\_\_\_\_\_. **El pequeno libro de la justicia restaurativa.** Espanha: Good Books, 2007.